



Ph. sp. 654<sup>ma</sup>

Preisschriften



<36607273380015

^  
S

<36607273380015

Bayer. Staatsbibliothek



Ph. L. 776 654 ma

Metaph. Un.

R

# Preisschriften

über die Frage:

Welche Fortschritte

hat die

# Metaphysik

seit

Leibnitzens und Wolffs Zeiten

in Deutschland gemacht?

Von

Johann Christoph Schwab,

Herzogl. Württemberg. Geheimen Rathe und vormaligem  
Professor der Philosophie auf der hohen Karls-Schule  
zu Stuttgart.

Karl Leonhard Reinhold,

Professor in Kiel.

und

Johann Heinrich Abicht,

Doctor und Professor der Philosophie zu Erlangen.

---

Herausgegeben

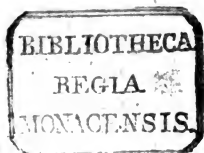
von der

Königl. Preufs. Akademie der Wissenschaften.

---

Berlin 1796.

bei Friedrich Maurer.



## Ausführliche Erörterung

der

von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin  
für das Jahr 1791 vorgelegten Frage:

„Welches sind die wirklichen Fortschritte,  
„die die Metaphysik seit Leibnitzens und  
„Wolffens Zeiten in Deutschland gemacht  
„hat?“

Von

Johann Christoph Schwab,

Herzogl. Württemberg. Geheimen Rathe und vormaligem Professor der Philosophie  
auf der hohen Karls-Schule zu Stuttgart.

---

*Motto.*

Multa renascentur, quae jam cecidere; cadentque,  
Quae jam sunt in honore vocabula.

*Hor. de Art. poet.*

---



---

„*Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die  
Metaphysik seit Leibnitzens und Wolffens  
Zeiten in Deutschland gemacht hat?*“

Es gehört zu den Eigenthümlichkeiten des National-Genies der Deutschen, daß sie den metaphysischen Speculationen in einer Periode noch nachhängen, in der die andern Nationen in Europa darauf hey nahe ganz Verzicht gethan haben. Zwar hat es bisher unter den Franzosen, Engländern und Schweizern, und ohne Zweifel auch unter den übrigen Europäischen Nationen, bey denen die wissenschaftliche Cultur zu einem gewissen Grade gestiegen ist, nicht an speculativen Köpfen gefehlt: allein jenes warme und allgemeine Interesse, das man in Deutschland noch immer für dergleichen Speculationen hat, und das sich bey jeder Gelegenheit äußert, findet man nicht mehr bey ihnen; und ein Hume, ein Hartley, ein Condillac, ein Bonnet haben unter ihren Landsleuten keine Gährung erregt, dergleichen durch die neue Philosophie des Königsbergischen Weltweisen in unsern deutschen Köpfen entstanden ist. Ja, wer weiß, ob nicht jene Schriftsteller in Deutschland mehr Aufsehen gemacht, und mehr Federn beschäftigt haben, als in ihrem eigenen Vaterlande?

Hiezu kommt ein Umstand, der unsere Verwunderung über diese Erscheinung vermehren muß. Während dafs in einem benachbarten grossen Staate die merkwürdigste Revolution vorgeht, die sich vielleicht je auf dem Schauplatz der Erde ereignet hat, (eine zum Theil durch *Philosophen* bewirkte Veränderung!) irren wir in den Labyrinthen der Metaphysik herum, zanken uns über Dinge, worüber man sich zu verstehen Mühe hat, und wollen Fragen auflösen, die am Ende ein jeder nach seiner Fassungskraft, und der besondern Stimmung seines Geistes beantworten muß.

Ohne jetzo den Ursachen dieser Eigenthümlichkeit, wodurch wir uns vor andern Nationen auszeichnen, nachzuspüren, und ohne zu entscheiden, ob sie uns zum Vortheil oder zum Nachtheil gereiche, bemerke ich nur, dafs dieses auch der Fall bey den Griechen war. Von dem *Thales* an, bis auf die Zeit, wo Griechenland unter die Herrschaft der Römer kam, und seine Litteratur, so wie seine Freyheit, von diesen Welt-Eroberern verschlungen sah, dauerte das Interesse der Griechen für die speculative Philosophie ununterbrochen fort. Ein Beweis davon sind die vielen grossen Köpfe, die sich von dem *Sokrates* an, bis auf den *Karneades* damit beschäftigt, und die mehr oder minder berühmten Schulen, die sie nach und nach gestiftet haben. Es war nicht nur ein Jahrzehend, sondern ein beträchtlicher Zeitraum, in welchem zu Athen, jenem Sammelplatze der Griechischen Gelehrsamkeit, die *Akademie*, das *Lyceum* und die *Stoa* von den Stimmen der Philosophen ertönten, während dafs der *Epikuräer* an der Hand der Freundschaft in seinen Gärten wandelte, der *Cyniker* in seinem löcherichten Mantel herumliief, der *Megariker* auf neue Sophismen sann, und der *Skeptiker* bey seiner



nächtlichen Lampe an der Zerstörung der Philosophie arbeitete.

In dieser Periode, und bey den sich immer mehrenden Secten, hätte wohl ein Weiser aufstehen, und den Griechen die Frage vorlegen können; „ob denn auch die Griechische Philosophie seit dem *Sokrates* wirkliche Fortschritte gemacht hätte, und worin diese Fortschritte bestünden?“ — Diese Frage, die gewiß eben so anziehend gewesen wäre, als das Problem von der *Verdoppelung des Würfels*, würden ohne Zweifel die Anhänger der verschiedenen Secten, jeder ausschließungsweise zum Vortheil seiner Schule beantwortet haben. Aber unbefangene Weisen, Philosophen, die ihre Wissenschaft aus einem höhern Standpunkt, als ihrem Lehrstuhl übersehen, Selbstdenket, die die Kräfte des menschlichen Geistes kennen, weil sie die Anstrengungen der scharfsinnigsten Köpfe getheilt haben — solche Männer würden vielleicht dadurch zu Betrachtungen veranlaßt worden seyn, wobey die Philosophie und die Wahrheit gewonnen hätten.

Was die Griechen nicht thaten, das hat nun die *Königliche Akademie der Wissenschaften zu Berlin* gethan. Nach so vielen Bemühungen der tiefsinnigsten Männer, und mitten unter den Bewegungen, und dem Gelärme der Streitigkeiten, die die neuere Philosophie in der gelehrten Republik verursacht hat, ruft sie die Freunde der Wahrheit auf, mit ruhigem Geiste zu untersuchen, welches die wirklichen Fortschritte seyn, die die Metaphysik seit *Leibnitzens* und *Wolffens* Zeiten in Deutschland gemacht habe? — Diese Frage werde ich nun mit aller Unpartheylichkeit, und nach meinen besten Einsichten und Kenntnissen zu beantworten suchen.

---

Eine Wissenschaft kann eigentlich nur auf zweyerley Art vollkommener werden, entweder durch *Erweiterung ihres Umfangs*, oder durch *bessere Anordnung ihres Systems*. Man könnte jenes den *materiellen*, dieses den *formellen Gewinn* der Wissenschaft nennen.

Die Meßkunst giebt uns ein glänzendes Beyspiel, wie sehr eine Wissenschaft durch Erweiterung gewinnen kann. Schon seit Jahrtausenden nimmt das Land der *Ausdehnung* und der *Größe* unaufhörlich zu: und es sind darin ganz neue Provinzen entdeckt und angebaut worden, ohne daß man einen Zoll breit von dem, was man bereits besaß, hätte aufgeben oder verlassen dürfen. Eines solchen Vorzugs kann sich keine andere Wissenschaft rühmen.

Eine jede neue Wahrheit ist Zuwachs für die Wissenschaft. Sollte sie auch noch so gleichgültig für uns scheinen; so ist sie doch immer Wahrheit, und das scharfsichtige Auge des Weisen wird vielleicht noch den Faden finden, der sie an unsere Glückseligkeit knüpft. — Doch ist es unstreitig ein größerer Gewinn für die Wissenschaft, wenn sie mit Wahrheiten bereichert wird, die einen nahen und offenbaren Bezug auf unsere Glückseligkeit haben, oder wenn Fragen neue Aufschlüsse bekommen, die die menschliche Wißbegierde vorzüglich reizen. Hier wollte ich auch die Vermuthungen und die Hypothesen nicht ganz ausschließen, wenn sie nur für weiter nichts gehalten werden, als was sie sind. Hätte *Anaxagoras* die Wirklichkeit seines  $\nu\alpha$ ; auch nicht bewiesen oder beweisen können; wer wollte leugnen, daß durch diese große Idee dem menschlichen Geiste nicht ein neuer Standpunkt zur Betrachtung des Weltgebäudes wäre angewiesen worden?

Es ist aber etwas sehr merkwürdiges, daß die Summe der eigentlich-interessanten Wahrheiten in der speculativen Philosophie von jeher ungefähr eben dieselbe gewesen ist, und daß alles, was die scharfsinnigsten Köpfe thun konnten, sich beynahe darauf einschränkte, die rohen Begriffe ihrer Nation zu verfeinern, und in eine bessere Ordnung zu bringen; Wahrheit und Irrthum zu scheiden; das, was bloß Glaube oder Vermuthung war, mit Gründen zu unterstützen, und ihre Lehrsätze in einer bessern Sprache vorzutragen. Aber aus dieser Bemerkung ergiebt sich auch, daß hierin eigentlich das Verdienst, so wie das Talent des speculativen Philosophen besteht.

Selbst Wahrheiten, die an sich wenig anziehendes haben, werden es durch ihre Anordnung und Form. Nicht der oft entfernte praktische Nutzen, den die geometrischen Lehrsätze und Probleme haben, auch nicht die bloße Ruhmbegierde ist es, was den Geometer so sehr an seine Wissenschaft fesselt. Es ist die Deutlichkeit und Bestimmtheit in den Begriffen, die Einfachheit und Evidenz in den Grundsätzen, die Bündigkeit in den Beweisen, und die in dem ganzen System herrschende Harmonie, was einen so großen Reiz für ihn hat. Welch ein Vergnügen mag *Euklides* empfunden haben, als er seine *Elemente* vollendet, und das schöne Gebäude der Geometrie vor sich stehen sah, gesetzt auch, daß kein einziger Satz von ihm selbst erfunden, und alle Materialien ihm von fremden Händen wären vorgearbeitet worden!

Der Begriff, den *Sokrates* von der Gottheit gab, seine Beweise von dem Daseyn derselben, von der Vorsehung, von der Unkörperlichkeit der Seele, von ihrer Unsterblichkeit u. s. w. waren gewiß nicht neu; aber

kein Philosoph vor ihm hatte dieses alles so deutlich, so ordentlich und so richtig gedacht, und keiner hatte diese Lehren in einer so reinen, einfachen und edlen Sprache, und auf eine so einleuchtende Art vorgetragen, wie er; so daß jeder seiner Schüler glauben mußte, sie aus sich selbst geschöpft zu haben. Wie wenig er Erfinder sey, gesteht er selbst in dem *Theätetus* des *Plato*, wo er sich, durch eine ihm gewöhnliche Anspielung, mit einer Hebamme vergleicht. „Ich bin unfruchtbar, sagt er, und habe keine Geistesgeburt von mir aufzuweisen. Die Gottheit hat mir das Zeugen versagt, und mich bloß bestimmt, die Geburten anderer zu erleichtern und zu befördern.“ Und doch machte der Mann, der so sprach, Epoche nicht nur in der praktischen, sondern auch in der theoretischen Philosophie; und die Stifter der berühmtesten philosophischen Secten gingen aus seiner Schule hervor.

Diesen zweyerley Arten, wie eine Wissenschaft zu einer größeren Vollkommenheit gebracht werden kann, läßt sich noch eine *dritte* beyfügen, die zwar mit der *zweyten* genau verbunden ist, aber um des Folgenden willen besonders bemerkt werden muß. Es könnte eine Wissenschaft durch die Folge der Zeit, und durch eine ungeschickte, oder auch allzukühne Bearbeitung derselben, mit so vielen unnützen, falschen, gewagten und unerweislichen Sätzen überladen worden seyn, daß es ein wahrer Vortheil für sie wäre, wenn man ihr diesen lästigen und schädlichen Ueberfluß benähme, und nur das Brauchbare und Wahre, sollte es auch noch so nahe zusammen gehen, zurückliesse. Die Wissenschaft würde durch eine solche Operation nur dem Anscheine nach verlieren, in der That aber gewinnen; und das kritische Messer würde durch Abschneidung der unnützen Zwei-

ge dem ganzen Baume der Erkenntniß heilsam seyn. — Wenn es nun vollends einem solchen kritischen Philosophen gelänge, die *Gränzen* genau zu bestimmen, innerhalb deren es allein möglich ist, die Wissenschaft anzubauen, und über die es Thorheit seyn würde, hinausgehen zu wollen; so müßte er, da er dem denkenden Theile des menschlichen Geschlechts für die Zukunft so viel vergebliche Anstrengungen erspart hätte, als ein wahrer Wohlthäter derselben angesehen werden. — Man könnte dieses den *negativen Gewinn* der Wissenschaft nennen.

Ein solcher *negativer Gewinn* für die Philosophie war neben dem *Formellen*, die Frucht der Bemühungen des *Sokrates*. Dieser Weise war es, der die Aufmerksamkeit der Griechen von den theils unnützen, theils unbeantwortlichen Fragen, womit sich die *Ionische* Schule beschäftigt hatte, auf die erreichbaren und für die Menschheit interessanten Gegenstände lenkte, und indem er die stolze und schädliche Vielwisserey der Sophisten durch seine *Ironie* beschänkte, die Vernunft in die Schranken, die ihr von der Natur vorgezeichnet sind, und auf den Boden, wo sie allein festen Fuß fassen kann, zurückwies.

Nach diesem dreyfachen Maßstabe wollen wir nun zuvörderst, jedoch nur kurz, die Fortschritte prüfen, die die spekulative Philosophie, besonders die Metaphysik, durch *Leibnitzens* und *Wolffens* Bemühungen in Deutschland gemacht hat, um hernach das, was in der Folge von andern geleistet worden, desto besser beurtheilen zu können.

Der *materielle Gewinn*, den die Metaphysik *Leib-*[*Leibnitz*]*nitzen* zu verdanken hat, ist nach meinem Urtheile, so beträchtlich nicht, wie ihn einige von seinen Zeitgenos-

sen gemacht haben; und konnte es auch nicht wohl seyn, da er so viele Vorgänger hatte. Der Grundsatz der *Identität* und des *Widerspruchs*, den er für das Fundament der nothwendigen Wahrheiten hielt, findet sich bekanntlich schon im *Aristoteles*. Das Princip des *zureichenden Grundes* wird bey allem Philosophiren vorausgesetzt, und kommt bei mehreren alten Philosophen, nur nicht in dieser seiner Allgemeinheit und Bestimmtheit vor. Es ist auch von dem Grundsatz: *aus Nichts wird Nichts*, womit fast alle griechischen Philosophen ihre Speculation über die Entstehung der Welt anfangen, wenig unterschieden. Der Grundsatz des *nicht-zu Unterscheidenden*, den er in der Metaphysik einführte, findet sich im *Cicero*, der sich dabey auf die (ohne Zweifel Griechischen) Naturkundiger beruft \*). Auch hat ihn *Jordanus Brunus* schon gelehrt \*\*). — Seine Lehre von dem *Kriterium der Wahrheit* ist ganz Platonisch und Aristotelisch. — Von dem Cosmologischen Gesetze der *Continuität*, insofern es auf die *Gattungen* der existierenden Wesen geht, findet sich zwar der Name nicht, aber doch ganz deutlich die Sache im *Aristoteles* \*\*\*) — Die Lehre von der *durchgängigen Verknüpfung aller Theile der Welt* nach Raum und Zeit ist stoisch; nur daß sie sich besser mit der *Freyheit* vereinigen läßt. — Den scharfen Begriff einer *einfachen Substanz* hatte er von dem *Des-Cartes* erhalten; und so konnten ihn die *Pythagoräer*, die *Eleatiker*, und *Plato* wohl auf den Gedanken bringen, daß der *Körper* weiter nichts als ein

---

\*) Acad. Quaest. L. IV. c. 16. 17.

\*\*) S. seinen Tractat de Minimis. p. 71.

\*\*\*) Aristot. de partib. animal. L. IV. c. 5.

Phänomen, und in den *Monaden* gegründet sey. — Die Hypothese der *vorherbestimmten Harmonie* ist nach der Bemerkung *Moses Mendelssohns*, eines großen Verehrers von *Leibnitz*, schon in einem Werke des *Spinoza* enthalten \*): sie kann aber auch durch Combination der Hypothesen des *Des - Cartes* und des *Malebranche* über die Vereinigung der Seele und des Körpers, entstanden seyn. — *Leibnitzens* Beweis von dem *Daseyn Gottes* stimmt im Wesentlichen mit dem *Sokratischen*, dem *Platonischen* und *Aristotelischen* überein, nur daß er allgemeiner ausgedrückt ist. — Die Sache der *Vorsehung* vertheidiget er ungefähr wie *Plato* und die *Stoiker*, und erklärt wie jener, den *Ursprung des Uebels*. — Von seiner besten Welt findet sich sogar der Ausdruck schon bey *Thales*, und *Plato* war auch hierin sein Vorgänger. — Seine schöne Idee von einem *ursprünglichen, mit der Seele unzertrennlich - verbundenen und unzerstörbaren organisirten Körper* liegt ihrem Keime nach, schon im *Hippokrates* \*\*). — *Leibnitz* war auch, als ein wahrhaftig - großer Mann, von der Eitelkeit, überall Erfinder scheinen zu wollen, so weit entfernt, daß er sehr oft die Quelle anzeigt, woraus er diesen oder jenen Gedanken geschöpft hatte; so daß man da, wo er es nicht that, zu vermuthen Ursache hat, daß er durch sein eigenes Nachdenken darauf gekommen sey.

---

\*) S. Mendels. philos. Schriften, I Th. S. 208. — Uebrigens ist diese Bemerkung schon in der *Belle Wolfenne* T. II. p. 50. n. 6. enthalten; wo zugleich eine auffallend - ähnliche Stelle aus *Geulinc's Moral* angeführt wird.

\*\*) S. Hist. de l'Acad. des Scienc. de Berlin, A. 1745.

Wenn diese ausgesuchte philosophische Gelehrsamkeit, dieser feine Sinn für das Wahre, diese gesunde Beurtheilungskraft in der Wahl des Wissenswürdigen und Brauchbaren bey den Alten und Neuern, schon Beweise von *Leibnitzens* philosophischem Geiste sind; so ist doch, meines Erachtens, der *formelle Gewinn* den ihm die Metaphysik zu danken hat, eigentlich dasjenige, was sein unsterbliches Verdienst um die Philosophie ausmacht. Alles, was durch seine Hände ging, bekam eine bessere Form. Das Verworrene wurde deutlicher, das Schwankende bestimmter, das Halbwahre durch eine kleine Beugung wahr, das allgemeine noch allgemeiner und fruchtbarer gemacht; und was er unordentlich oder zerstreut in den Griechischen Philosophen und seinen Vorgängern gefunden hatte, das nahm in seinem Geiste Ordnung und Verbindung an. In diesem Geiste war zwischen *Verstand* und *Einbildungskraft*, die er beyde in vorzüglichem Grade besaß, ein so glückliches Ebenmaß, als sich vielleicht noch bey keinem Philosophen gefunden hatte, und nicht so leicht wieder finden wird. — *Leibnitz* hatte unstreitig die meiste Aehnlichkeit mit *Plato*, der auch in der Metaphysik sein Haupt - Lehrer gewesen zu seyn scheint. Aber man sieht es diesem Griechischen Philosophen an, wie er bey all seinem großen Verstande, doch überall, und besonders bey seinen tiefsinnigen Speculationen, von seiner Imagination überwältiget oder verführt wird; anstatt daß *Leibnitz* sich nur auf den Flügeln des Verstandes in die übersinnlichen Regionen erhebt, und immer Meister von seiner Einbildungskraft, diese nur gebraucht, um das, was jener ihm entdeckt hat, desto anschaulicher zu machen. Ein auffallendes Beyspiel hievon ist die Platonische Lehre von der *unordentlichen und wilden, der Materie bey-*



*wohnenden Seele*, in die die Gottheit einen Theil ihres Verstandes *hineingezwungen*, hat. *Leibnitz* lehrt im Grunde nichts anders von dem Uebel in der Welt; aber seine Theorie ist deutlicher, richtiger und ordentlicher, und sein Ausdruck, (den er vielleicht mehr als irgend ein Metaphysiker in seiner Gewalt hatte,) hat nur so viel Lebhaftigkeit, als er haben darf, um die Wahrheit zu kleiden, ohne sie zu verhüllen. — Hiezu kommt noch seine große und mannichfaltige Litteratur, die er mit den tiefstinnigsten Speculationen zu verweben, und wodurch er der Ermüdung des Lesers vorzubeugen wußte.

Folgende Stelle aus *Leibnitzens Nouveaux Essais sur l'entendement humain* charakterisirt diesen großen Mann zu gut, als daß ich sie nicht hersetzen sollte. „Ich habe, (sagt er daselbst S. 57.) über das Alte und Neue genug nachgedacht, und gefunden, daß fast alle angenommenen Meynungen eines guten Sinnes empfänglich sind. Ich wünsche daher, daß Männer von Geist ihren Ehrgeiz mehr durch Bauen und Fortschreiten, als durch Zerstören und Rückwärtsgen zu befriedigen suchen möchten. Ich würde lieber sehen, daß man den Römern gleiche, die große öffentliche Denkmäler errichteten, als jenem *Vandalischen Könige*, dem seine Mutter rieth, daß, weil er sie nicht in ihren großen Gebäuden zu erreichen hoffen könnte, er seinen Ruhm in der Zerstörung derselben suchen sollte.“

Daß *Leibnitz* wohl im Stande gewesen wäre, seine Metaphysik der Welt in einem System vorzulegen, daran wird Niemand zweifeln, der seine philosophischen Schriften, besonders seine *Theodicee* und *Monadologie* gelesen hat. Aber sein freyer Geist liebte diese Fesseln nicht, und er wollte die ihm zu

weitem Speculationen und andern wichtigen Beschäftigungen so nöthige Zeit nicht auf die (doch immer mühsame) Verfertigung eines Lehrgebäudes verwenden. Vielleicht errichtete er auch deswegen kein vollständiges System von seiner Philosophie, weil er keine Secte stiften, und sich den Unannehmlichkeiten, die von einer solchen Celebrität unzertrennlich sind, nicht aussetzen wollte.

---

## Erste Periode der Metaphysik in Deutschland von 1720 \*) bis 1740.

Was *Leibnitz* nicht gethan hatte, das leistete *Wolff*. [Leibnitz und Wolff.] Selten sind zwey wissenschaftliche Köpfe in der Welt, durch Raum und Zeit so glücklich verknüpft gewesen, wie *Leibnitz* und *Wolff*. Ohne *Leibnitz*en würde *Wolff* weiter nichts als ein Dorfgeistlicher in irgend einem Winkel von Deutschland, oder ein unberühmter Lehrer auf irgend einer der deutschen Universitäten geworden seyn: ohne *Wolff*en würde die Leibnitzische Philosophie nie Epoche gemacht haben. Dieser eben so helle als tiefsinnige Kopf sah wohl ein, daß in den Wissenschaften alles auf eine gute Methode ankäme; und er glaubte, das Ideal davon in der Geometrie gefunden zu haben. Voll von diesem Ideal, faßte er den gewiß kühnen Entschluß, es auch in der Philosophie, und besonders in der Metaphysik zu realisiren, und ein System von metaphysischen Wahrheiten aufzuführen, das auf unumstößlichen Gründen beruhen, und auf apodiktische Gewissheit den gerechtesten Anspruch machen sollte. Er stellte es auf, dieses System; und die architektonische Kunst, womit es gebaut war, zog bald die Aufmerksamkeit von ganz

---

\*) Wolffens deutsche Metaphysik trat im J. 1720 das erste Mal ans Licht.

Deutschland auf sich. Eine solche Deutlichkeit und Bestimmtheit in den Begriffen, eine solche Einfachheit und Evidenz in den Grundsätzen, eine so durchgängige Verknüpfung und Subordination aller Ideen, und einen so festen demonstrativen Gang hatte man noch bey keinem Philosophen angetroffen. Selbst der von allem Schmuck entblößte, jedoch reine und präcise deutsche Ausdruck erhöhte den Werth des neuen Systems, und man wufste es dem Weltweisen Dank, dafs er nicht gefallen, sondern blofs überzeugen wollte.

[*Wolff*.] Die Bewunderung, die *Wolff* von seinen Zeitgenossen erhielt, so sehr sie auch jetzo herabgestimmt seyn mag, macht ihm in meinen Augen mehr Ehre, als manchem Philosophen die Abgötterey, die sein Zeitalter, bisweilen auch die Nachwelt mit ihm trieb. *Wolffen*, den Metaphysiker, bewunderte man, weil man ihn verstand, statt dafs so mancher Metaphysiker vor ihm bewundert wurde, weil man ihn nicht verstand. Dem *Plato* hat vielleicht seine Dunkelheit in Gedanken und Ausdruck noch mehr als die Erhabenheit seiner Ideen, den Zunahmen des *Göttlichen* zu wege gebracht. Unter den *Neu-Platonikern* im 2ten und 3ten Jahrhundert, deren Philosophie bekanntlich voll Dunkelheit, und ein Gewebe von theurgischen Grillen ist, ward *Ammonius* von seinen Verehrern der von *Gott Unterrichtete*: *Plotin*, der *Groffe*; *Porphy*r, der *Philosoph* in ausnehmendem Verstande; und *Jamblichus*, der *göttlichste Lehrer* genannt. — Die Nahmen des *Unwiderleglichen*, des *Englischen*, des *Seraphischen* Lehrers, die in dem Mittlern Zeitalter den Häuptern der Scholastischen Secten von ihren blinden Anhängern beygelegt wurden, sind bekannt, und ein Beweis von der Barbarey des Jahrhunderts,

in

in welchem man, ohne sich lächerlich zu machen, seine Bewunderung der vorzüglichen Köpfe auf eine so ausschweifende Art ausdrücken durfte.

Man würde *Wolffens* Verdiensten nicht genug Gerechtigkeit wiederfahren lassen, wenn man neben dem *formellen*, nicht auch den *negativen Gewinn* in Anschlag brächte, den die Metaphysik unstreitig durch seine Bemühungen erhalten hat. Wie viel unnützer, aus der Scholastischen Philosophie noch übrig gebliebener Wust ist von ihm weggeworfen, wie viel Falsches aufgedeckt, wie viel Unerwiesenes in seiner Unerweislichkeit dargestellt, oder mit bessern Gründen behauptet worden! Wie hat er, (um nur ein Paar Beyspiele zu geben,) die Beweise für das *Daseyn Gottes* gesichtet, und selbst die *Monaden* nicht ganz im Leibnitzischen Sinn angenommen, weil sich das, was ihnen *Leibnitz* beylegte, nicht beweisen liefs. Es konnte auch nicht anders seyn: die Methode war zu scharf, als dafs sie so viel Falsches und Unerweisliches noch hätte übrig lassen sollen.

Doch, dafs in einer Metaphysik alles so streng bewiesen, und über alle Zweifel erhaben sey, daran liegt vielleicht am Ende so viel nicht. Aber um so mehr liegt daran, dafs sie brauchbar sey, das ist, dafs das Studium derselben gute Köpfe bilde, und dadurch einen wohlthätigen Einflufs auf andere Wissenschaften und die ganze menschliche Gesellschaft habe. Wie viel Unerwiesenes, ja wie viel Falsches ist nicht in der *Cartesianischen* Philosophie! Aber diese Philosophie hat einen *Malebranche*, einen *Baile*, einen *Locke* erweckt und gebildet: Beweises genug, dafs wenigstens die Cartesianische Art zu philosophiren besser seyn mußte, als die Scholastische, bey welcher jene groß-

sen Männer keine Befriedigung fanden \*). — Und dieser Vorzug kann auch der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie nicht abgesprochen werden. Ich darf mich hier zuvörderst auf die beträchtliche Anzahl der berühmten Männer selbst berufen, die dieser Philosophie zugethan waren. Kein Kenner wird in den metaphysischen Schriften eines *Bauringartens*, eines *Bilfingers*, eines *Winklers*, eines *Reuschen* und so vieler andern, den wahren philosophischen Geist vermissen. Dieser Geist ging auch in ihre andere, nicht-metaphysische Schriften über: besonders ist die Wolffische Philosophie von einem *Reinbeck*, einem *Canz*, einem *Carпов* und andern, mit glücklichem Erfolge auf die Theologie, und zur Bestätigung und Vertheidigung des Protestantischen Lehrbegriffs angewendet worden. Ja, man kann mit Grunde behaupten, daß durch sie das ganze Gebäude unserer Wissenschaften mehr Gründlichkeit, Ordnung und Licht, und der Vortrag mehr Präcision und Gedrängtheit erhalten haben. Mancher Theologe, mancher Rechts- und Arznei-Gelehrte, der sie in seiner Jugend studirt hatte, verließ oder verwarf sie vielleicht, wenn er in das thätige, der Speculation minder günstige Leben trat: aber das Streben nach deutlichen Begriffen und bündigen Beweisen, der Geist der Ordnung und der Gründlichkeit war ihm geblieben, und dieser gab dann allen seinen Producten eine Vollkommenheit, die sie ohne das vorhergegangene Studium jener Philosophie nicht würden erhalten haben. So mag vielleicht selbst *Friedrich II* die Wolffische Philosophie, die er bekanntlich in ei-

---

\*) Büschings *Grundriss einer Gesch. der Philos.* II Th. S. 566. 590. 592.

ner gewissen Periode seiner Jugend sehr eifrig studirte, zu jener Ordnung im Denken gewöhnt, und seinem Verstande jene Richtigkeit gegeben haben, die ihm selbst alsdann noch zu statten kam, da er auf diese Philosophie keinen sonderlichen Werth mehr setzte.

Ein unstreitiger Vorzug dieser Philosophie ist es auch, daß, wer sie gründlich studirt hat, alle andere philosophische Lehrgebäude zu *prüfen* im Stand ist. Nicht als wenn sie der Maßstab aller Wahrheit, und die äußerste Gränze aller menschlichen Speculation wäre; (wer wollte so was behaupten?) sondern weil einer solchen Methode, wenn sie von einem unbefangenen Forscher der Wahrheit gebraucht wird, kein noch so künstliches Gewebe von Irrthümern unauflöslich, kein noch so verborgener Schlupfwinkel irgend eines sophistischen Systems unzugänglich ist. Es hat sich auch gezeigt, daß die Wolffsche Philosophie nur von denjenigen, die sie gründlich studirt hatten, mit einigem Erfolg ist angegriffen worden.

Man kann *Wolffens* Verbannung aus den Königl. Preussischen Staaten im J. 1723, als die Epoche von dem Triumphe seiner Philosophie ansehen. Zwar hoben nun seine Gegner desto kühner das Haupt empor: aber der Kampf zwischen ihnen und seinen Anhängern wurde immer ungleicher. Die Streitschriften nahmen von Jahr zu Jahr ab \*): die besten denkenden Köpfe in Deutschland erklärten sich für die neuere Philosophie: der Facultäts-Neid verstummte: die Furcht der Consistorien und die Besorgnisse der Re-

B 2

---

\*) S. Ludovici Geschichte der Wolffschen Philosophie, I Th. p. 392.

gierungen verschwanden nach und nach. König *Friedrich Wilhelm* lud zu wiederholten Malen den feyerlich - gerechtfertigten Philosophen wieder in seine Staaten ein: aber es war *Friedrich II*, dem Freund und Kenner der Leibnitzisch - Wolffischen Philosophie, vorbehalten, den erlauchten Verbannten mit Glück und Ehre gekrönt, wieder in seine Stelle einzusetzen.

Dieser Zeitraum von 20 Jahren kann mit Recht die *Systems-Periode* genannt werden. *Wolff* arbeitete seine bereits deutsch, in einem mässigen Octav-Band herausgekommene Metaphysik, (welche nach dem Umfang, den er ihr gab, die *Ontologie*, die *empirische* und *rationelle Psychologie*, die *Cosmologie* und die *natürliche Theologie* begrif;) nebst einigen andern Theilen seiner Philosophie, in ziemlich grossen Quartbänden lateinisch aus \*). Hier ist ohne Zweifel alles mehr aus einander gesetzt und vollständiger abgehandelt worden. — Seine Anhänger trugen theils seine ganze Philosophie in Compendien, theils einzelne Theile davon in besondern Schriften vor, theils machten sie Anwendungen davon auf andere Wissenschaften. *Baumgartens* scharfer Blick entdeckte in ihr den Keim einer *Metaphysik des Schönen*, den er und *Meier* hernach zu einer Wissenschaft ausbildete. Besser und schöner konnte die Wolffische Philosophie nicht gegen den Vorwurf der Unfruchtbarkeit gerechtfertigt werden. — Aber auch sonst zeigten die berühmten Männer, die diese Philosophie bearbeiteten, daß sie Selbstdenker wären. Hie und da wurden die Theile des Lehrgebäudes anders geordnet,

---

\*) Die Zahlen deuten auf die am Ende der Abhandlung angehängten Anmerkungen.



gewisse Leibnitzische Hypothesen nicht angenommen, einzelne Begriffe und Lehrsätze etwas anders bestimmt, andere und zum Theil bessere Beweise gegeben, und in manche Materien tiefer eingedrungen. Aber im Wesentlichen blieben sie dem Systeme getreu: der Wolffsche Geist athmet in allen ihren Schriften: keinem davon kann man den, einem Metaphysiker so schmähhchen Vorwurf der Seichtigkeit machen: und die Werke eines *Baumgartens*, eines *Bilfingers* und einiger andern werden für alle, die die Gründlichkeit in der Philosophie zu schätzen wissen, classisch bleiben, was auch Zeit und Mode noch für Veränderungen in der Metaphysik hervorbringen werden.

## Zweyte Periode der Metaphysik

von 1740 bis 1760

In den Zeitraum von 1740 bis 1760 fällt bekanntlich die Blüthe unserer *schönen Litteratur*. Diese neue Entwicklung des deutschen National - Geistes mußte nothwendig einen Einfluß auf die Philosophie haben. Gleich im Anfang der Periode zog der Streit zwischen Leipzig und Zürich die Aufmerksamkeit des deutschen Publikums auf sich. Man zankte sich nicht mehr so sehr über die *beste Welt* und die *vorherbestimmte Harmonie* 2); sondern über den *guten Geschmack*: man warf einander nicht mehr vor, daß man ein Gottesleugner, ein Fatalist, ein Spinozist, sondern daß man ein schlechter Schriftsteller sey. Der letztere Vorwurf war ungleich kränkender, als der erstere: daher wurde auch, unter den Gelehrten, in

dieser Periode mehr als in der vorhergehenden geschimpft.

Doch der Streit ging bald vorüber. Deutschland blieb nicht lange zweifelhaft, welches seine guten Schriftsteller wären. Die ästhetischen Meisterwerke vermehrten sich: man las und bewunderte sie: die Nation wurde nach einer Seite hin mehr ausgebildet; aber auch unmerklich an die angenehme und unterhaltende Lectüre gewöhnt.

Die erste Wirkung hiervon in Ansehung der Philosophie war, daß die Philosophen sich bestrebten, *zierlich* und *schön*, und so viel möglich *fälschlich* zu schreiben. Man muß doch auch, dachten ohne Zweifel viele, dem Geschmacke des Publikums ein Opfer bringen, wenn man gelesen werden will. Das Kleid ist ohnehin gleichgültig: und wenn man mit dem alten nicht mehr in die gute Gesellschaft kommen kann; so muß ein neues angelegt, oder doch der Schnitt davon verändert werden.

Es ist immer ein mislicher Zeitpunkt für die Philosophie, besonders für die Metaphysik, wenn die Philosophen anfangen, mit den schönen Geistern wetteifern zu wollen. Nicht als wenn es für beyde keine gemeinschaftliche Laufbahn gäbe; sondern weil das Unternehmen eine Vereinigung so vieler und so verschiedener Talente erfordert, daß es tausenden mislingen muß, bis es Einem gelingt. Versteht der Schriftsteller, der einen metaphysischen Gegenstand ästhetisch behandeln will, die Sache nicht aus dem Grunde, (wozu schon viel gehört;) so werden die Reize der Schreibart, die er darüber zu verbreiten suchen wird, den Mangel der Deutlichkeit und Gründlichkeit, jener wesentlichen und unnachlässlichen Eigenschaften eines

metaphysischen Werkes, gewiß nicht ersetzen; sie werden vielmehr die Dunkelheit, die Verwirrung und die Seichtigkeit desselben vermehren. Fehlt es ihm auf der andern Seite an einem richtigen Geschmack und natürlichen Witz; so wird sein Bestreben, so tief sinnige und ernste Materien auf eine gefällige Art vorzutragen, in Affectation und Zwang, vielleicht gar in Pedanterey ausarten, und auf den Leser, den er doch unterhalten will, einen widrigen Eindruck machen. Die Weitschweifigkeit ist eine andere gefährliche, und fast unvermeidliche Klippe für ihn. — Noch muß der Schriftsteller, dem ein solches Unternehmen vorzüglich gelingen soll, alle Feinheiten seiner Sprache kennen, und die Kunst zu schreiben in einem hohen Grade besitzen. Seinem Gedächtnisse muß die politische so wohl, als die litterarische Geschichte zu Gebot stehen; und selbst an Weltkenntniß darf es ihm nicht ganz fehlen, da es doch einmal sein Zweck ist, auch von der großen Welt gelesen zu werden. — Alle diese Talente und Kenntnisse aber finden sich nur durch eine Art von Wunder bey einem und eben demselben Schriftsteller vereinigt: daher die gebildetsten Nationen nur eine geringe Anzahl Meisterwerke von dieser Gattung aufzuweisen haben.

*Wolff*, dessen Leben und Thätigkeit sich noch weit in diese Periode hinein erstreckte, sah die Bemühungen, seine Philosophie in ein gefälligeres Gewand zu kleiden, gar nicht als ein Verdienst um dieselbe, sondern vielmehr als eine schlimme Vorbedeutung an. Er soll selbst mit dem oben berührten Hallischen Professor *Meier*, einem seiner eifrigsten [Meier.] Anhänger, und dem das Lob der Gründlichkeit nicht abgesprochen werden kann, unzufrieden gewesen seyn,

und bei Gelegenheit seiner ästhetischen Arbeiten gesagt haben; „die Schöndenker werden alles in der Philosophie verderben.“ *Wolffens* Prophezehung ist auch so ziemlich eingetroffen; und sein Urtheil über einen Schüler, der seine Philosophie nicht selten durchwässerte, ist ihm um so mehr zu verzeihen, da *Aristoteles* seinen großen und geistvollen Lehrer, den *Plato*, wegen seiner bilderreichen und poetischen Diction, und des häufigen Gebrauchs der Mythen, ja selbst wegen der Dialogischen Form seines Vortrags, getadelt hat. Es ist auch in diesem Zeitraum kein einziges deutsches Werk erschienen, wo Witz und Anmuth mit tiefsinniger Speculation gepaart wären: denn die *Gottschedischen* und *Meierischen* Schriften, so brauchbar sie auch in gewissen Rücksichten seyn mochten, können auf diese Vorzüge keinen Anspruch machen; und einige philosophische Abhandlungen von *Kästnern* beweisen bloß, daß dieser scharfsinnige und witzige Geometer einem solchen Werke gewachsen gewesen wäre.

[*Reimarus.*  
rns.] Doch muß *Reimarus* hier nicht unbeachtet gelassen werden. Sein im Jahr 1754 zuerst erschienenen Werk von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, ist in seiner Art vortreflich. Falschheit und Gründlichkeit sind darin vereinigt; und *Reimarus* versteht die Kunst, von dem Allgemeinen zu dem Besondern herab, und von diesem zu jenem hinaufzusteigen, ohne dem denkenden Leser Langeweile zu machen, oder den ungeübten zu ermüden<sup>3)</sup>. Auch ist seine Sprache sehr rein, und er hat den Ausdruck in seiner Gewalt. Aber der *Platonische Geist* athmet noch nicht in diesem Werk, und die Erreichung des Ideals einer philosophischen Darstellung war der folgenden Periode vorbehalten.

Je mehr die gründlichen Schriftsteller in der Philosophie abnahmen, desto leichter war es nun, die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie anzugreifen: und man muß gestehen, daß es in diesem Zeitraume mit bessern Waffen und mit besserem Erfolg, als in dem vorhergehenden geschah. Bisher hatten eigentlich nur die Theologen den Streit geführt, und aus *Wolffen* einen *Fatalisten*, *Atheisten*, *Socinianer*, u. s. w. gemacht. Diese unritterlichen Waffen sind der Person und dem Glück eines Philosophen gefährlicher als seinem System. Will man dieses erschüttern; so muß man vor allen Dingen das Fundament, worauf es ruht, und die Theile, woraus es besteht, nebst ihrem Zusammenhang untersuchen.

Das thaten nun Männer, die im Stande waren, die schwachen Seiten eines jeden Systems auszuspähen. Sie griffen die Sätze des zureichenden Grundes, und des Nicht- zu unterscheidenden an: sie bestritten ihre Allgemeinheit; sie glaubten, in den Beweisen, die die Wolffische Schule davon gab, Trugschlüsse zu entdecken. Scharfsinnige Proben hievon findet man in den *Memoires der Königlichen Akademie* \*); und was jeden, dem die Wissenschaften etwas edles und ehrwürdiges sind, bey Lesung derselben freuen muß, ist der Ton der Anständigkeit und der Achtung, womit die Mitglieder der Akademie auch da, wo sie nicht einerley Meynung sind, einander begegnen; ein Benehmen, das vielen Professoren auf unsern deutschen Universitäten zum Muster dienen könnte. — Die vorherbestimmte Harmonie und das Gesetz der Continuität wurden einer scharfen Prüfung unterworfen: aber den härtesten Stofs bekam die *Monadolo-*

gie. Die *Königliche Akademie* bestimmte die Untersuchung dieser Lehre zur Aufgabe des Jahrs 1747; und ein Bestreiter derselben erhielt den ausgesetzten Preis. Indessen wurden mit der gekrönten Schrift auch diejenigen gründlichen Abhandlungen gedruckt, worin die Leibnitzische Theorie von den einfachen Wesen behauptet und vertheidiget war; und so wurde der ganze Process dem philosophischen Publicum gleichsam zur Revision vorgelegt. — Ueberhaupt warf man nun der Wolffischen Schule mehr als jemals vor, daß sie alles *definiren* und *demonstriren* wollte, und dadurch in *Tautologien* und *Cirkel* gerieth: daß ihre Demonstrationen oft nur das äufsere Gewand der Geometrie hätten, und daß sie oft in ihre Definitionen das zu beweisende hineinlegte um es hernach desto bequemer herauswickeln zu können. Mit einem Wort, man grif die *Methode* an, deren sich *Wolff* bedient hatte, und auf die er und seine Schüler am meisten stolz waren. Mit dieser Methode mußte auch wirklich seine Philosophie stehen oder fallen. — Wir werden weiter unten hiervon zu reden Gelegenheit haben.

Diese Kritiken, die zum Theil sehr gegründet waren, hatten einen unstreitigen Nutzen. Sie steuerten der blinden sectirerischen Anhänglichkeit an das Wolffische System; sie machten die Wolffianer auf die Fehler desselben aufmerksam, und zwangen sie, allen ihren Scharfsinn aufzubieten, um sie zu verbessern: sie demüthigten endlich den dogmatischen Stolz, der sich so leicht der Seele eines Metaphysikers, mit dem Glauben an seine Unfehlbarkeit, bemächtiget, und von welchem selbst *Wolff* nicht frey geblieben war <sup>1)</sup>).

Doch schon im Anfang dieses Zeitraums war in *Leibnitzens* Vaterstadt ein Theologe, und, was das

Sonderbarste ist, ein *Apokalyptiker* aufgestanden, der durch Errichtung eines neuen methaphysischen Systems, der *Leibnitzisch - Wolffischen* Philosophie den Untergang drohte. Schon im J. 1745 gab *Crusius* sei- [*Crusius.*] *nen Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten* heraus, und in der Vorrede erklärt er, daß er sich bemüht habe, „die Beweise von der *Wirklichkeit Gottes*, der *Vorsorge Gottes* und den Arten derselben, die Lehre von den *Wunderwerken*, von der Wirklichkeit der *Geister*, und dem Unterschiede derselben von der *Materie* u. s. w. in ein weiteres Licht zu setzen: die *einfachen Begriffe* unsers Verstandes *genau* aufzusuchen: die Lehre von dem *Einfachen* und *Zusammengesetzten*, und dem Unterschiede der *mathematischen* und *philosophischen Betrachtungen* dabey, *genau* zu zeigen; die Arten der *Nothwendigkeit* deutlich zu machen; den Grund oder Ungrund einer *unendlichen Reihe von Dingen* aufzuklären; die Gründe der Möglichkeit der *Körper* und der Arten derselben, ja überhaupt der *Verknüpfungen der Dinge in der Welt* vorzustellen; die Streitigkeiten in der Lehre von der *Welt* und der *Bewegung* richtig zu entscheiden; die *Materialisten* gründlich zu widerlegen; die *Unsterblichkeit der Seele*, und dasjenige, was sich von dem möglichen Zustand nach dem Tode derselben \*) erkennen läßt, richtig zu untersuchen; das *Nothwendige in dem Wesen der Vernunft* und der vernünftigen Geister überhaupt zu zeigen und zu beweisen.“ Man muß gestehen, daß *H. Crusius* sehr gut wußte, was von einem Metaphysiker, der ein neues System errichtet, geleistet werden soll.

---

\*) Soll vermuthlich heißen: „von dem möglichen Zustand derselben nach dem Tod.“

Hier hatte er die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie, deren Gegner er war, noch nicht genannt: aber in der Vorrede zu der 2ten im J. 1753 erschienenen Auflage seines Werkes, geht er (vermuthlich durch den erhaltenen Beyfall ermuntert,) mehr mit der Sprache heraus. Er sagt, daß „das beliebte Leibnitzisch-Wolffische System sich allzuweit von dem *gemeinen Menschensinn* (sensus communis) entferne; daß man darin willkürlich und bloß zu Gunsten des Systems definire; daß durch die Monadologie das *Kernichte* und *Positive* in den ersten menschlichen Begriffen aufgehoben, und anstatt dessen alles auf Schrauben, und relativische, in einen Cirkel zusammenlaufende Begriffe gesetzt werde; daß, da *Leibnitz* die Materie für ein bloßes Phänomen halte, man leicht auf den Gedanken kommen könne, *das Denken selbst sey vielleicht nichts weiter als ein Phänomenon*; daß also von dieser Philosophie zum Materialismus nur ein Schritt sey.“ Aber das Schlimmste in der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie war nach *Crusius*, daß „sie unvermeidlich auf ein *Fatum* führe, welches zwar weder das Chaldäische, noch das Stoische, noch das Spinozistische, noch sonst irgend eine andere bestrittene Art von *Fatum*, aber eben doch ein *Fatum* sey; daß sie sich mit der heiligen Schrift, und mit den Begriffen der *rein-lehrenden* Theologen nicht vereinigen lasse; daß dadurch dem so sehr um sich greifenden Deismus Vorschub gethan werde“ u. s. w. „Was hiebey *Leibnitzens* wahre Gesinnung gewesen sey, wolle er zwar nicht richten, sondern es dem Tag überlassen, welcher, was im Finstern verborgen ist, ans Licht bringen, und den Rath der Herzen offenbaren werde: aber man müsse eben doch an dem Charakter dieses Mannes irre werden, wenn man lese, daß



er auch die *Transsubstantiation* mathematisch zu beweisen sich anheischig gemacht, ja dergleichen feine Demonstration wirklich verfertigt habe.“

Das hieß doch in der That D. *Joachim Langens* Ton wieder anstimmen; und Kenner der ächten *Leibnitzisch-Wolffischen* Philosophie mögen aus dem Angeführten urtheilen, ob *Crusius* diese Philosophie hinlänglich verstanden habe, ja ob ein Mann, der sie einmal aus dem angenommenen Gesichtspunkt ansah, sie zu verstehen und zu beurtheilen im Stande gewesen sey. Indessen ist doch bey einer gewissen Gattung von Leuten schon viel gewonnen, wenn man ihnen sagt, daß man ein metaphysisches System aufstellen wolle, welches mit der heiligen Schrift und der reinen Lehre der Theologen übereinstimme. *Crusius* stiftete wirklich eine Art von Secte. Es gab zu seiner Zeit eifrige *Crusianer*, (denn *aner* müssen wir Deutsche in der Theologie und Philosophie doch immer haben :) und einer davon, Namens *Wüstemann*, nachdem er die *Leibnitzisch-Wolffische* Philosophie mit dem von *Nebucadnezar* im Traum gesehenen Bilde verglichen, und allen bisherigen Philosophen den Vorwurf gemacht hatte, daß das Wesen des menschlichen Verstandes von ihnen noch gar schlecht untersucht und erkannt worden wäre, versichert uns, daß „endlich unter den Händen seiner Hochwürden, Herrn D. *Crusius*, die philosophische Erkenntniß, die bisher so schwankend, und so vielen Zweifeln unterworfen gewesen, so viele Vortheile gewonnen habe, daß wir uns nunmehr darin Gründlichkeit, Gewisheit und Zuverlässigkeit versprechen können. „Er allein habe in seinem Lehrgebäude alle Fehler der andern Systeme vermieden, und alle ihre Vollkommenheiten vereinigt. Die Wahrheiten der

Vernunft seyen darin in einen so natürlichen und richtigen Zusammenhang gebracht, dabey für den Verstand so bündig und überzeugend, und für den Willen so reizend und einnehmend vorgetragen, daß man sagen müsse, wir haben in demselben dasjenige erhalten, was man die Philosophie der Natur, der Vernunft und des Herzens nennen könne \*).

Das ist freilich die Sprache aller derer, die einmal für ein Lehrgebäude eingenommen sind. Wenn man nun aber die *Crusiussische* Philosophie selbst unpartheyisch prüft; so ist es unmöglich, die übertriebene Bewunderung derselben mit ihren Anhängern zu theilen. *Crusius* bestimmt in seinem *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten* die meisten ontologischen Begriffe etwas anders als *Wolff*. Zu dem Begriffe der *Existenz* fordert er nothwendiger Weise ein *Wo* und ein *Wann*, ohne welches sich schlechterdings nichts existirendes denken lasse. *Nirgends* seyn und *nichts* seyn ist für ihn einerley (§. 50.) *Kraft*, *Raum* und *Zeit* machen zusammen die vollständige *Möglichkeit* eines Dinges aus (§. 59.) Aus diesen Sätzen folgert er dann auf eine sehr natürliche Art, daß Gott, als die nothwendige Substanz, in ganz eigentlichem Verstand *im Raum existire*, und daß die Körper und andere endliche Substanzen daselbst *mit ihm zugleich* und *neben* einander sind. (§. 255.) Die *Elemente der Körper* nennt er zwar einfach: aber diese Einfachheit ist weiter nichts als eine Art von Unzertrennlichkeit ihrer Theile: und da sie *in dem Raume* sind; so müssen sie noch *Seiten* haben, um sich berühren zu können. Sie müssen

---

\*) S. die Vorrede zu Wüstemanns Einleitung in das Philos. Lehrgebäude des H. D. Crusius. Wittenberg 1757.

auch *Bewegungsfähigkeit* haben, und es würde dem *Wesen unsers Verstandes* zuwider seyn, etwas anders anzunehmen (§ 451.) — Zum Beweis vom *Daseyn Gottes* hält er den Leibnitzischen Satz des *zureichenden Grundes* für untauglich, und glaubt, daß man dazu vier Sätze brauche, 1.) den Satz des *Widerspruchs*, aus welchem die Unmöglichkeit einer unendlichen Reyhe von Ursachen und Wirkungen erwiesen werden müsse; 2) den Satz von der *zureichenden Ursache*, dessen man allerdings nicht entbehren könne; 3) den Satz der *Zufälligkeit*; und 4) den moralischen Satz, daß „ein vernünftiger Mensch dem Wesen seiner Vernunft „auch gemäß handeln müsse, und daß er, wenn er die- „ses nicht thue, thöricht verfare, und wenn er hiemit „einen Mächtignern beleidige, und in Unglück komme, „er nichts zu seiner Entschuldigung vorwenden könne.“ (§. 206.) Er häuft die Beweise für das Daseyn Gottes, und führt auch die wahrscheinlichen an, denen er sogar den Vorzug vor den eigentlichen Demonstrationen giebt. (§. 207.) Seine Schüler müssen auch an seiner Theorie von den wahrscheinlichen Beweisen, und besonders dem *argumento a tutiori* recht viel Geschmack bekommen haben, denn die *numerische Einheit* Gottes beweist *Wüstemann* in seiner Metaphysik (§. 151.) unter andern auch dadurch, daß „wir ja besorgen müßten, unserm einigen Schöpfer misfällig zu werden, wenn wir ihm mehrere Wesen an die Seite setzen, und denselben seine Ehre zutheilten.“ — Die Leibnitzische Lehre von der *besten Welt* hebt, nach *Crusius* Meinung, die göttliche und menschliche Freyheit auf, und eine Welt, die Gott schafft, ist nicht die *beste*, sondern nur *sehr gut*, zu nennen (§. 388.) — Wer sich die Seele als eine die Welt vorstellende Kraft denkt, ohne ihr ein *Wo* und

ein *Wann* (jene nothwendigen Bedingungen der Existenz,) beizulegen, der geräth leicht auf den Gedanken, daß sie eine dem Körper anklebende Form sey, und ist also schon ein halber Materialist (§. 439.) — Da Geister und Materie in der Welt nothwendig in einander wirken müssen; so kann die *vorherbestimmte Harmonie* nicht statt finden: nach dieser Hypothese müßte auch die Seele mit dem leiblichen Tode sterben (§. 435.) — Die Aeußerungen der *Freiheit* haben zwar in dem wirkenden Subject eine wahrhaftig-zureichende Ursache, und geschehen auch allezeit nach Ideen: allein sie sind doch nicht determinirt, und können unter einerley Umständen geschehen und unterbleiben, oder eine andere Richtung bekommen (§. 85.).“ u, s. w.

Dieses wäre nun hinlänglich, um zu zeigen, daß *Crusius* über viele Materien, worüber die Metaphysiker bisher noch nicht haben einig werden können, anders dachte als *Leibnitz* und *Wolff*: welches ihm auch keineswegs zum Vorwurfe gereichen kann. Wenn man nun aber weiter fragt ob seine Grundbegriffe richtiger, und seine Principien evident, bestimmter und brauchbarer seyen, als die Wolffschen; ob er schärfer bewiesen, heller und ordentlicher gedacht, und im Ganzen ein vollkommneres metaphysisches System geliefert habe, als *Wolff*; so glaube ich, daß schon das Angeführte so beschaffen ist, daß die Frage nicht wohl zu seinem Vortheil entschieden werden kann: und es würde mir nicht schwer seyn, dieses mein Urtheil durch eine genauere und vollständigere Prüfung seiner ganzen Philosophie zu bestätigen.

*Crusius* mag immerhin für einen scharfsinnigen Metaphysiker gelten: an Gründlichkeit, Tiefsinn und Deut-

Deutlichkeit kam er *Wolffen* nicht gleich, und die Wolffsche Metaphysik hat, als System betrachtet, überwiegende Vorzüge vor der Seinigen. Welche Blößen er oft in Ansehung der Methode giebt, davon will ich nur ein Paar Beyspiele anführen. Die *Psychologie* rechnete er bekanntlich nicht, wie *Wolff*, zur Metaphysik, sondern nur die *Pneumatologie*. Nun sind zwar die Gränzen einer jeden Wissenschaft etwas willkührlich, und die der Metaphysik besonders sind von je her schwankend gewesen. Allein der Grund, den *Crusius* von seiner Gränzbestimmung angiebt, ist äußerst seicht. „Da die Metaphysik, sagt er (§. 424.) nur von den nothwendigen Wahrheiten, und den Eigenschaften und Unterschieden der Dinge, welche sich aus jenen *a priori* verstehen lassen, zu handeln hat, in den Beschaffenheiten der menschlichen Seele aber viel Zufälliges vorkommt; so darf die Psychologie nicht, nach dem Beyspiel vieler Philosophen, in der Metaphysik abgehandelt werden.“ Hier wird jeder Sachkundige nicht nur fragen, ob sich denn von der menschlichen Seele nicht auch etwas *Nothwendiges* erkennen und beweisen lasse, sondern er wird auch begierig seyn zu sehen, wie es denn *Crusius* angegriffen habe, um von einem *Geist* überhaupt und *a priori* etwas zu beweisen, ohne es von der menschlichen Seele zu abstrahiren. Und siehe; gleich der folgende Absatz fängt mit den Worten an: „*Wir nehmen in uns Gedanken wahr*;“ und dann schreitet *Crusius*, wie andere Metaphysiker, auf dem Boden der Erfahrung fort, bis er mit Hülfe der allgemeinen Begriffe und Principien, etwas von übersinnlichen Dingen zu sagen versucht. — Einen solchen Verstoß gegen die Methode wird man *Wolffen* nicht vorwer-

fen können. — Eben so unmethodisch ist *Crusius* bey Erklärung der *Wahrheit*; eines Begriffs, der von so großer Wichtigkeit in der Metaphysik ist, und der schlechterdings nicht schwankend gelassen werden darf, wenn das ganze Gebäude derselben Haltung und Festigkeit haben soll. Gleich (§. 1) spricht er von *nothwendigen* und *zufälligen* Wahrheiten, ohne im mindesten erklärt zu haben, was *Wahrheit* sey. Hernach berührt er (§. 28.) die *Wahrheit* noch einmal, aber nur im Vorbeygehen, und als ein Beyspiel von einer *Relation*; und läßt den Leser rathen, was er unter *Wahrheit* verstehe. Zwar sagt er (§. 15.), daß der *Satz des Widerspruchs* das erste Kennzeichen der Dinge und Undinge sey: aber indem er diesen Satz (§. 31.) für einen ganz *leeren* Satz erklärt, und ihm noch die Sätze des *Nicht - zu trennenden*, und des *Nicht - zu verbindenden* beyfügt; so wird die ganze Lehre von der *Wahrheit* schwankend gemacht. Nach *Crusius* ist nämlich der Satz des *Nicht - zu trennenden* folgender: „Was sich nicht ohne einander denken läßt, das kann auch nicht ohne einander seyn;“ und der des *Nicht - zu verbindenden*: „Was sich nicht *mit* und *neben* einander denken läßt, das kann auch nicht *mit* und *neben* einander seyn.“ (§. 15.) Er erinnert aber ausdrücklich (§. 14.) - daß wir niemals wissen können, ob „es nicht *einen andern vollkommenen Verstand* gebe, der das, was wir nicht trennen oder verbinden können, zu trennen oder zu verbinden im Stande sey.“ Und doch beweist er aus dem Satze des *Nicht - zu trennenden*, daß zum Begriffe der *Existenz* *nothwendig* die Vorstellungen von *Raum* und *Zeit* gehören, indem sie vermöge des *Wesens des Verstandes* davon nicht getrennt werden könnten.

(§. 56.) Hier kann man ja den Metaphysiker mit seinen eigenen Waffen bestreiten, und sagen: *Dein* Verstand kann zwar die Vorstellungen von Raum und Zeit nicht von der Existenz eines Dings trennen; aber ein anderer Verstand kann solches vielleicht thun; und dieses könnte wohl ein Leibnitzischer oder Wolffischer Verstand seyn. — Es kommen auch in der Crusiussischen Philosophie Aeußerungen vor, die gerade zum Skepticismus führen: z. B. das „das Kennzeichen der Wirklichkeit zuletzt allemal die *Empfindung* sey;“

(§. 16.) das „*immaterielle* Dinge zu den *unbekannten* Dingen gehören;“ das „Figur, Größe und Bewegung das *einzig Absolute* seyen, was wir mit einer *anschauenden Erkenntniß vollkommen deutlich* denken;“

(§. 58.) das wir das *Positive* in den geistigen Wesen nicht kennen, und uns dieselben bloß *relativ* und *negativ* vorstellen müssen; das wir von ihnen eine *bloß* - symbolische Erkenntniß haben.“ (§. 102.)

Und dieses sagt ein Philosoph, der oben *Leibnitzen* den Vorwurf gemacht hat, das durch seine Monadologie das *Positive* in den ersten menschlichen Begriffen aufgehoben werde. —

Der unzweydeutigste Beweis von der Güte einer Philosophie ist, wie wir oben bemerkt haben, wenn sie vorzügliche, und auch in andern Wissenschaften sich auszeichnende Männer bildet. Ob die Crusiussische Schule, wie die Wolffische, sich solcher Männer rühmen kann? — Mir wenigstens sind deren keine bekannt.

Der unzweydeutigste Beweis von der Güte einer Philosophie ist, wie wir oben bemerkt haben, wenn sie vorzügliche, und auch in andern Wissenschaften sich auszeichnende Männer bildet. Ob die Crusiussische Schule, wie die Wolffische, sich solcher Männer rühmen kann? — Mir wenigstens sind deren keine bekannt.

Und wenn man nun die ganze Periode von 1740 bis 1760 übersieht; so wird die Frage: „was denn die Metaphysik für Fortschritte in derselben gemacht habe?“ leicht zu beantworten seyn. Keine einzige

schwere und interessante Materie aus der Metaphysik ist in ein helleres Licht gesetzt, keine wichtige Wahrheit erfunden oder besser bewiesen, kein festeres zusammenhängenderes System, als das Wolffsche, aufgestellt worden. Das Princip vom *zureichenden Grund*, die *Monadologie* u. s. w. sind zwar heftig und mit allerley Waffen bestritten, aber nicht widerlegt und sehr gut vertheidiget worden \*). Die von der Wolffschen Schule gelieferten metaphysischen Schriften sind noch immer die besten: und wenn die Metaphysik in einzelnen Theilen etwas gewonnen hat; so hat sie es dieser Schule zu verdanken. Selbst die Versuche, tiefsinnige Wahrheiten in einer falschen und angenehmen Schreibart vorzutragen, sind nur Wolffianern einigermassen gelungen; und der vortrefliche *Reimarus*, der hierin am meisten geleistet hat, trägt in seinen Schriften keine andere, als Leibnitzisch - Wolffsche Philosophie vor.

Wie sehr die gegen das Ende dieser Periode erschienenen Schriften *Wolffens* und seiner Schüler von fremden und Einheimischen noch geschätzt wurden, davon kann ich nicht umhin noch ein Paar Beweise anzuführen. *Maupertuis*, der bekanntlich nichts weniger als ein Freund der Leibnitzisch - Wolffschen Philosophie war, und der von den *Monaden* gesagt hatte, daß *Leibnitz* in einem *metaphysischen Paroxismus* auf sie gerathen sey \*), ersuchte den Herrn Geh. Rath *Formey* in einem von St. Malo in Bretagne an ihn erlassenen Schreiben, ihm das *schöne metaphysische Werk des berühmten Bilfingers* zuzuschik-

---

\*) 8. Lettres de Mr. de Maupertuis. 1752.



ken \*). So schätzt man oft insgeheim und in dem Umgange mit seinen Freunden, was man öffentlich zu verachten scheint. — In den *Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen*, deren Verfasser sich eben nicht durch eine große Anhänglichkeit an die Wolffsche Philosophie auszeichneten, befindet sich (J. 1752. S. 18.) in der Recension von *Wolffens* größtem Werk über die *praktische Philosophie* eine Stelle, in welcher sich den ernsten Ton und den nachdrücklichen Styl der großen *Hallers* zu bemerken glaube, und wo die Wolffsche Philosophie in Hinsicht auf die Religion ganz anders beurtheilt wird, als von *Crusius* und seinen Anhängern zu gleicher Zeit geschah. „Wir würden (heißt es daselbst,) unsern Lesern etwas sagen, welches sie ohne uns wissen, wenn wir ihnen die Gründlichkeit, die in allen diesen Theilen herrscht, mit vielen Worten anpreisen wollten: denn wer ist selbiger nicht allbereits aus den andern Schriften dieses großen Gelehrten gewohnt? Wir freuen uns also nur, daß bey der einreisenden Freydenkerey, da sich unter der Larve von Weltweisen ungescheut solche Leute einschleichen, welche aller Religion und Sittlichkeit spotten, ein so *erhabener Mann*, vor dessen Verdienste sie alle mit einander die Segel streichen müssen, der guten Sache, zur Ehre der Vernunft und zum Besten des gesellschaftlichen Lebens, wie in vielen andern, also auch in diesen Schriften, sich öffentlich angenommen, und diesen elenden Geistern die sich, da sie des Nahnens der Menschen kaum würdig sind, große Geister zu seyn

---

\*) S. Mémoir. de l'Acad. de Berlin A. 1756. Eloge de Mr. de Maupertuis.

rühmen, ihre Unvernunft so gründlich und überzeugend aufgedeckt habe.“ — So wurden endlich die Schriften dieses von so vielen Theologen verketzten Philosophen als die beste Schutzwehr gegen die Freygeisterey angesehen; und der religiöse *Beausobre*, als er auf seinem Sterbebette *Wolffens natürliche Theologie* las, konnte sich nicht enthalten zu sagen: *Mr. Wolff est bien plus orthodoxe que moi* \*).

### Dritte Periode der Metaphysik von 1760 bis 1780

[*Mendelssohn.*] Diese Periode eröffnet sich mit den in Berlin herausgekommenen *Briefen über die neueste Litteratur*; einem Journal, das nicht nur auf unsere schöne, sondern auch auf unsere philosophische Litteratur einen unverkennbaren Einfluß gehabt hat. Die Mitarbeiter daran waren bekanntlich *Mendelssohn*, *Lessing*, *Abba* und *Nicolai*; lauter Schriftsteller von entschiedenem Ruhm, und die (welches wir hier zu bemerken nicht vergessen dürfen;) ihren ersten philosophischen Unterricht in der Wolffischen Schule erhalten haben. *Lessing*, dieser durch den Umfang seiner Kenntnisse, und durch die Verschiedenheit seiner Talente so ausserordentliche Mann, dergleichen vielleicht keine Nation aufzuweisen hat, wäre allein hinlänglich, den der Wolffischen Lehrart gemachten Vorwurf, daß sie den Kopf verenge, und den Geist einschränke, zu widerlegen. Seine Abhandlung über die *Fabel*, (wovon ich gelehrte Franzosen mit der größten Bewunderung sprechen hören;) ist ein Beweis von seiner Gabe, Begriffe zu entwickeln, und sie mit Schärfe zu bestim-

---

\*) S. Biblioth. Germ. T. XIII.

men. Indessen war die Metaphysik nicht das Feld, das er anbaute; und er überließ die Lorbeer, die er darauf hätte sammeln können, seinem Freunde, *Moses Mendelssohn*.

*Mendelssohn* vereinigte alles, was wir oben von einem Schriftsteller gefordert haben, der tiefsinnige philosophische Materien auf eine falsliche und interessante Art vortragen will. Ganz mit dem Geiste der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie vertraut, besaß er jene Zergliederungskunst, jene Ordnung im Denken, und jene Gründlichkeit, wodurch sich die Anhänger derselben von jeher ausgezeichnet haben. Aber eine solche Falschheit in dem Vortrage, eine so zierliche, so gefällige, und doch so edle Sprache, einen so bescheidenen Ton, und eine so ungesuchte Beredsamkeit des Herzens hatte man, vereinigt, noch bey keinem philosophischen Schriftsteller in Deutschland gefunden. Alles ist in seinen Schriften Licht; und dieses Licht ist bey Materien, woran das Herz Theil nimmt, mit einer sanften Wärme verbunden, die bisweilen bis zur Begeisterung steigt, aber doch nie die Begeisterung des Dichters wird. So wie diese Mäßigung den Meister verräth, der die Grenzen seiner Kunst auf das genaueste kennt; so trägt auch der ganze *Mendelssohnische* Styl das Gepräge des richtigsten Geschmacks. Hierin war *Mendelssohn* seinem Freunde *Abbt*, (den der Tod bey dem Eintritt in eine gleiche Laufbahn übereilte;) weit überlegen. *Abbt* hascht nach Metaphern, wodurch er die gemeinsten Gedanken aufzustutzen sucht; und diese Metaphern sind oft weder richtig, noch edel genug. Seine Gleichnisse blenden oft mehr, als sie aufklären; welches doch ihre eigentliche Bestimmung bey dem philosophischen

Vortrag ist; und indem er neu und gedrängt zu schreiben strebt, wird er gezwungen und dunkel. Mit einer edeln Freymüthigkeit hält ihm *Mendelssohn* diese Fehler vor; und seiner freundschaftlichen Kritik hat man die grössere Vollkommenheit des *Abbtischen* Werkes vom *Verdienst* zu verdanken.\*).

Wenn *Mendelssohn* auch nichts gethan hätte, als die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie auf eine solche Art vorzutragen; so würde er, bey der anerkannten Güte derselben, schon dadurch der Philosophie überhaupt einen großen Dienst geleistet haben. Aber ihm gebührt unstreitig auch der Ruhm, daß er das Feld, das er vor sich fand, noch weiter anbaute und fruchtbarer machte. Ich berufe mich hier auf seine, von der Nation mit so vielem Beyfall aufgenommene *philosophische Schriften*; auf seine vortrefliche Preisschrift von der *Evidenz der metaphysischen Wahrheiten*; auf seinen *Phädon*; und auf seine *Morgenstunden*; das letzte Opfer, das der Weise, kurz vor seinem Hinscheiden, auf den Altar der Wahrheit brachte. Ueberall zeigt sich der Selbstdenker. Die trockene Wolffische Philosophie ist für ihn eine Fundgrube der brauchbarsten Sätze: und ein dem Anscheine nach, unfruchtbarer Begriff ist in seinen Händen ein Keim, aus dem sich eine Theorie entwickelt. Eine Probe hievon ist seine Abhandlung von der *Wahrscheinlichkeit*.

Die Metaphysik des Schönen war bekanntlich einer der Hauptgegenstände, womit sich *Mendelssohn* beschäftigte. Zwar hatten ihm *Wolff* und *Baum-*

---

\*) S. Abbt's freundschaftl. Correspondenz. S. 164.

garten auch hier vorgearbeitet: aber außer der Behandlungsart, die ihm ganz eigen ist, und durch die er der Aesthetik ein ganz anderes Interesse zu geben wußte, als *Meier*, findet man in seinen *Philosophischen Schriften* so viel neue Entwicklungen ästhetischer Begriffe, so viel glückliche Erklärungen psychologischer Phänomene, und so viel scharfsinnige Reflexionen über die Gegenstände der Kunst, daß man mit Grunde behaupten kann, daß durch ihn die Grenzen der Theorie des Schönen erweitert worden sind.

Eben so verdankt ihm auch die eigentlich so genannte Metaphysik manchen Zusatz, der als Gewinn für die Wissenschaft angesehen werden kann. Sein verbesserter *Cartesianischer* Beweis a priori für das *Daseyn Gottes* hat freylich das Schicksal aller subtilen, aus bloßen Begriffen geführten Beweise gehabt: allein Subtilität ist noch kein hinlänglicher Einwurf dagegen, und dieser Beweis verdient noch immer von scharfsinnigen Denkern geprüft und erwogen zu werden. Eben dieses gilt auch von einem andern Beweis in den *Mendelssohnischen Morgenstunden* der sich darauf gründet, daß alles in der Welt nicht nur vorstellbar ist, sondern auch wirklich vorgestellt werden muß; und daß wir also, mit Setzung einer Welt, nothwendig auch einen Verstand setzen müssen, der sich alles in derselben auf das allerdeutlichste vorstellt. — Der in dem *Phädon* enthaltene, sich auf die Harmonie unserer Pflichten und Rechte gründende Beweis für die Unsterblichkeit der Seele ist *Mendelssohn* eigen, und um so interessanter, da er sich nicht auf bloße Speculation, sondern auf unsere moralische Natur, und auf das ganze System der Sittlichkeit stützt.

Diese und andere Proben sind meines Erachtens ein hinlänglicher Beweis, daß *Mendelssohn* Tiefsinn und Combinations - Geist genug hatte, um ein neues, oder doch neu-scheinendes philosophisches Lehrgebäude zu errichten: und vielleicht würde er, mit weniger Bescheidenheit in seinem Charakter und mit mehr Kühnheit in seinem Genie, ein solches Lehrgebäude errichtet haben. Allein er fand an der Leibnitzisch - Wolffischen Philosophie ein System, dessen Fundament, seiner Ueberzeugung nach, so viel Festigkeit, und dessen Theile so viel Zusammenhang hatten, als man von menschlichen Werken zu fordern berechtigt ist; und er glaubte, mit Sicherheit darauf weiter fortbauen zu können. Von dem Ehrgeize, der Stifter einer neuen philosophischen Secte zu werden, war er so weit entfernt, daß er einigen Journalisten, die ihn übermächtig gelobt hatten, und die „vielleicht gern *Mendelssohnianer* gewesen wären, geradezu herausagte, daß „er sich nie in den Sinn kommen lassen, Epoche in der Weltweisheit zu machen, und durch ein eigenes System berühmt zu werden \*).“ „Die Franzosen (sagt er in seiner Correspondenz mit *Abbt*,) schreiben alle philosophische Lehrsätze, die in meinen Werken vorkommen, auf meine Rechnung, und halten mich für einen tief sinnigen Geist: allein sie beklagen sich über meine entsetzliche Dunkelheit. Zeigen Sie ihnen, wie wenig Neues ich hinzugethan; wie viel ich aus den Compendien habe, die in Deutschland durchgehends bekannt sind.“ — Diese Züge in

---

\*) 8. den Anhang zu dem *Mendelssohnischen Phädon*, 2te Ausg.

dem Mendelssohnischen Charakter verdienen ausgehoben zu werden.

Zunächst an *Mendelssohn* schließt sich *Sulzer* [*Sulzer.*] an, dessen Geist sich gleichfalls durch die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie gebildet hatte, und dessen philosophische Producte alle das Gepräge davon tragen. Ungefähr in seinem 16ten Jahr fiel ihm *Wolffens* deutsche Metaphysik in die Hände, die er verschlang, und die ihm den Geschmack am gründlichen Studiren einflößte \*). Die Psychologie war sein Lieblings-Gegenstand. Seine psychologischen Abhandlungen sind voll neuer Bemerkungen, und seine Betrachtungen über die *Unsterblichkeit der Seele*, (sein philosophischer Schwanen - Gesang!) verbreiten ein neues Licht über eine Lehre, wo auch Vermuthungen und Hypothesen willkommen sind. —

Doch, was *Sulzers* Ruhm am meisten gründet, ist seine *allgemeine Theorie der schönen Künste*; ein Werk, worin tiefe Philosophie mit einem richtigen Geschmack, und den mannichfaltigsten Kenntnissen vereinigt, und das edle Bestreben des Verfassers, Wahrheit und Schönheit, Schönheit und Tugend zu gatten, überall sichtbar ist. Der Styl darinn ist männlich-schön; und *Sulzer* gehört zu der kleinen Anzahl der Gelehrten in Deutschland, die durch eine genaue Bekanntschaft mit der französischen Sprache und Literatur, die deutsche Gründlichkeit mit der französischen Politur und Deutlichkeit verbinden; ein Vorzug, wodurch sich besonders *Helvetiens* philosophische Schriftsteller auszeichnen.

---

\*) S. Eloge de Mr. Sulzer par Mr. Formey.

Indessen standen auch in dieser Periode berühmte Männer auf, die den von *Wolffen* und seinen Nachfolgern betretenen Weg weder gerade, noch sicher genug fanden, um zur Wahrheit zu gelangen, und in der Metaphysik ganz neue Bahnen zu brechen suchten. An ihrer Spitze steht *Lambert*; ein Mann von seltenem Tiefsinn, und der, wenn er auch kein so vorzüglicher Geometer gewesen wäre, schon als Metaphysiker verdiente, unsern größten Selbstdenkern an die Seite gesetzt zu werden. Sein *Organon*, das eines *Aristoteles* würdig ist, erschöpft nicht nur alles, was bisher zur Logik gerechnet worden, sondern enthält auch eine Menge neuer und scharfsinniger Bemerkungen über die Erfindungskunst: und in seiner *Architektonik* stellt er ein ganz neues metaphysisches Lehrgebäude auf, welches Epoche zu machen schien. Dieses letztere Werk soll nun, so weit es der gegenwärtige Zweck erfordert, der Gegenstand unserer Prüfung seyn.

[*Lambert*]

*Lambert* gab der Metaphysik auf der einen Seite einen kleinern, und auf der andern, einen größern Umfang als *Wolff*. Er schloß davon die *Psychologie*, die *Pneumatologie*, die *Cosmologie*, und die natürliche *Theologie* aus. Aber sie war ihm doch nicht bloße *Ontologie*, oder Lehre von dem *Ding*, sondern die *Grund- und Urlehre*, oder die Wissenschaft, die die ersten Gründe der gesammten menschlichen Erkenntniß und aller übrigen Wissenschaften enthalten sollte. Daher kommen in seiner *Architektonik* so viele Untersuchungen über die Principien der *Mathematik*, der *Mechanik*, der *Phoronomie*, der *Dynamik*, der *Moral*, u. s. w. vor, die man bisher als zu speciel, aus den gewöhnlichen Ontologien weggelassen hatte.



Lambert läßt *Wolffen* die Gerechtigkeit wiederfahren, daß er der erste gewesen, der eine *richtige* und *brauchbare* Methode in die Weltweisheit eingeführt, und hierin den *Euklides* zum Muster genommen hätte; er fügt aber hinzu, daß er nur das Eis gebrochen, und die Euklidische Methode nicht ganz gebraucht habe (*Archit.* §. 11. ff.) „In seiner Metaphysik (sagt er) werden die *Postulate* und *Aufgaben* fast ganz vermilst, und die Frage, was man definiren solle, werde darin nicht völlig entschieden.“ Es sey darin des *Definirens* und des *Beweisens* kein Ende; und dabey seyen die *logischen Cirkel* unvermeidlich.“ Auch werde meistens bloß durch *Verhältnisse* definirt, wodurch man nicht lerne, was die Sache an sich sey.“ — „Wenn man diesen und andern Fehlern abhelfen, und in der Metaphysik weiter kommen wolle; so müsse man die *Lockische* Methode mit der *Wolffischen* verbinden. *Leibnitz* und *Wolff* haben den menschlichen Verstand bloß *analysirt*, *Locke* aber habe ihn *anatomirt* 7), und die *einfachen Begriffe* aufgesucht, aus denen alle übrige zusammengesetzt seyen.“ — „Diesen Weg wolle er nun in seiner *Architektonik* einschlagen, und daher mit Aufzählung unserer *einfachen Begriffe*, und der *Axiomen* und *Postulate*, die sich darauf gründen, den Anfang machen.

Der Gedanke, die *einfachen Begriffe* in unserm Verstand aufzusuchen, und ihre Anzahl zu bestimmen, ist eines Metaphysikers würdig, und die glückliche Ausführung desselben würde in der Philosophie und in allen Wissenschaften große Vortheile haben. Da diese Begriffe nicht weiter aufgelöst werden können; so hätte man gewisse Gränzpuncte, über die man bey dem Definiren nicht hinausgehen dürfte, und ein auf

eine sichere Methode sich gründendes Verzeichniß derselben würde, wie *Premontvall* sehr treffend sagt, das *Alphabet der menschlichen Gedanken* seyn \*). Durch ihre Einfachheit wären diese Begriffe vor allen innern *Widersprüchen* gesichert, da zum Widerspruch wenigstens zwey Stück erfordert werden: und in so fern wären sie alle wahr und richtig. In diese einfachen Begriffe ließen sich nicht nur alle unsere zusammengesetzte Begriffe auflösen, sondern es ließen sich auch, durch mannichfaltige Verbindung derselben, *neue* Begriffe bilden, deren Möglichkeit durch die aufgestellten Axiome und Postulate gezeigt werden könnte, ungefähr wie die Geometer von ihren Figuren beweisen, daß sie sich construiren lassen. Was sodann die *Realität* dieser willkürlichen Begriffe betrifft; so könnte man solche theils durch Schlüsse, theils durch Erfahrung bewähren; ja nicht selten würde man vermittelst derselben der Natur auf die Spur kommen und sie errathen können. — Endlich würden diese einfachen Begriffe, mit den darauf sich gründenden Axiomen und Forderungen, zur Prüfung anderer Begriffe, und zur Auflösung der schwersten Fragen dienen. Wollte man z. B. wissen, ob der *blinde Zufall* ein möglicher Begriff wäre; so dürfte man nur seine Entstehungsart aus den einfachen Begriffen, ihren Grundsätzen und Forderungen herleiten, oder die Entstehungsart des Gegentheils beweisen. — Man sieht hieraus, wie genau die einfachen Begriffe mit der Leibnitzischen *allgemeinen Charakteristik* zusammenhängen, und wie, ohne eine vollständige Aufzählung

---

\*) S. *Mémoire de l'Acad. de Berl.* A. 1754. p. 442.

derselben, an eine solche Charakteristik gar nicht zu denken ist.

Schon die *Pythagoräische* Schule soll einen Versuch gemacht haben, die einfachen Begriffe unsers Verstandes aufzuzählen \*): doch wird insgemein *Aristoteles* für den Urheber der *Tafel der zehn Kategorien* oder *Prädicamente* gehalten. Ich will sie um des folgenden willen hersetzen:

1. *Substanz.*
2. *Quantität.*
3. *Qualität.*
4. *Relation.*
5. *Action.*
6. *Passion.*
7. *Wo.*
8. *Wann.*
9. *Lage.*
10. *Haben* \*).

[*Aristotelische Kategorien.*]

Diesen Kategorien fügte *Aristoteles* hernach die sogenannten fünf *Prädicamente*, nämlich: das *Entgegengesetzte*, das *Vorhergehen*, das *Beysammen-seyn*, die *Bewegung*, und wiederum das *Haben* bey; wodurch die *Prädicamente* selbst theils ergänzt, theils erläutert werden sollten. Hieraus sieht man schon, daß er seine Kategorien nach keiner *festen Methode* aufgesucht, und die *Einfachheit* nicht zu seinem Hauptaugenmerke dabey gemacht hat.

*Des- Cartes* hat sich aus der Erforschung und Aufzählung der einfachen Begriffe kein besonderes

---

\*) S. Bruckers Hist. Philos. T. I. S. 896.

Geschäfte gemacht: es sey denn, daß man die *Ausdehnung* und den *Gedanken*, wovon er *jene* für das Wesen des Körpers, und *diesen* für das Wesen des Geistes hielt, als die zwey Begriffe ansehe, woraus nach dem Cartesianischen System alle übrige zusammengesetzt seyn sollen.

[Locke  
einfache  
Begr.]

Locke ist es eigentlich, der die Philosophen zuerst auf die Bestimmung und Aufzählung der einfachen Begriffe aufmerksam gemacht hat. Er nimmt zwey Quellen davon an, den *äußern* und den *innern* Sinn: denn letztern nennt er die *Reflexion*, und drückt dadurch das Vermögen der Seele aus, sich selbst, und das, was in ihr vorgeht, zu beobachten, und sich Ideen von ihren eigenen Wirkungen und Zuständen zu bilden.

Nach dieser Voraussetzung giebt es einfache Ideen

1. die aus einem *einzigem Sinn*,
2. die aus *mehrern Sinnen*,
3. die durch die *Reflexion allein*,
4. die durch die *Reflexion* und aus dem *äußern Sinn* zugleich entstehen \*).

Welch eine Menge einfacher Begriffe auf solche Art herauskommen, sieht jeder leicht. Die Verlegenheit, in die Locke hiebey geräth, ist auch sichtbar genug: er hilft sich daraus so gut er kann, und sagt, er wolle sich nur auf diejenigen einfachen Ideen einschränken, die *minder bekannt*, und zu *seinem Vorhaben tauglicher* seyen, als andere. Also *Farben, Töne, Gerüche* u. s. w. werden von der Hand gewiesen, und von allen

---

\*) S. Essai sur l'Entend. hum. T. I. L. 2. ch. 3.

allen Ideen, die aus Einem Sinn entspringen, wird bloß die *Solidität* betrachtet. Die Ideen, die von mehreren Sinnen herrühren, sind nach *Locke* die von *Raum*, *Figur*, *Bewegung* und *Ruhe*. Die Reflexions-Ideen sind *Perception* und *Wille*: und die, die durch Reflexion und äussere Empfindung zugleich entstehen, sind *Vergnügen* und *Schmerz*, *Kraft*, *Existenz*, *Dauer* und *Einheit*. Das gäbe also folgende Tafel:

1. *Solidität.*
2. *Raum oder Ausdehnung.*
4. *Figur.*
5. *Dauer.*
6. *Bewegung und Ruhe.*
7. *Perception.*
8. *Wille.*
9. *Vergnügen und Schmerz.*
10. *Kraft.*
11. *Existenz.*
12. *Einheit.*

Statt der zehen aristotelischen *Categorien* hätten wir nun elf bis dreyzehn, und die *Lockische* Tafel wäre von der *Aristotelischen* ziemlich verschieden. Ob sie auch besser sey? — daran zweifle ich sehr: wenigstens lassen sich eben dieselben, und noch stärkere Einwürfe dagegen machen. In beyden ist die Anzahl der Begriffe nach keiner *Regel* und willkürlich bestimmt; aber dem *Aristoteles* ist es doch nicht eingefallen, *Vergnügen* und *Schmerz* in eine Tafel mit *Einheit* und *Existenz* zu bringen: eine Zusammenstellung, wodurch auch ein gemeines metaphysisches Auge beleidiget wird. Von diesen Ideen, (welche

*Malebranche* nicht einmal Ideen genannt wissen will;) behaupten *Des-Cartes*, *Leibnitz* und *Wolff*, daß sie sich in einfachere auflösen lassen. Das *Grüne* scheint einfach, sagt *Leibnitz* in seinen vortrefflichen *Essais*, die er den Lockischen entgegengesetzt hat (S. 129.); aber wir wissen doch, daß es aus der Vermischung des *Blauen* und *Gelben* entsteht. So ist es auch mit der Empfindung des *Vergnügens* und des *Schmerzes*; und so möchte es sich wohl auch mit manchem andern Begriffe verhalten, der genau und mit dem Auge des Verstandes betrachtet, sich vielleicht in einfachere zergliedern läßt.

Kenner werden leicht einsehen, daß *Locke* bey Aufsuchung und Bestimmung unserer einfachen Begriffe, die große Frage von dem Unterschied der *Sinnlichkeit* und des *Verstandes* umgangen hat; eine Frage, die freilich äußerst schwer zu beantworten, aber bey diesem Geschäfte schlechterdings zu erörtern ist, wenn man es nicht auf gerathewohl unternehmen will. — Es ist etwas sonderbares um den Popular-Philosophen. Er wagt sich in Untersuchungen, die ohne die feinste und tiefste Speculation nicht erörtert werden können: und doch scheut er diese Speculation; ja er macht sich nicht selten darüber lustig, als über eine Sache, die nicht den mindesten Nutzen habe, und die man den Scholastikern überlassen müsse. Es ist gewiß nicht das Vortreffliche in dem Lockischen Werk allein, (das ich weit entfernt bin zu miskennen;) sondern auch die *Umgehung der eigentlichen Schwierigkeiten*, und die darin enthaltenen feinen Spöttereyen über die Dogmatiker, verbunden mit der Affectation der *Sokratischen Unwissenheit*, was diesem Werk eine so günstige Aufnahme bey dem

Publicum, und dem Verfasser, als Psychologen, eine so große Celebrität erworben hat.

Nach *Locken* hat *Crusius* es gleichfalls versucht, (*Crusius*) eine Tafel von den *einfachen Begriffen* zu entwerfen, die ich hersetzen will, damit man die Bemühungen der berühmten Philosophen in dieser Hinsicht um so leichter mit einander vergleichen, und das Eigenthümliche eines jeden bemerken könne.

1. *Subsistenz.*
2. *Irgendwo.*
3. *Succession.*
4. *Caussalität.*
5. *Außer einander seyn* (ohne Räumlichkeit.)
6. *Einheit.*
7. *Verneinung.*
8. *Darinnen seyn* \*).

*Crusius* warnt hiebey, daß man mit diesen einfachen Begriffen nicht diejenigen verwirre, welche nur unsern *Sinnen* einfach vorkommen: auch setzt er bescheiden hinzu, daß „er eben nicht gut dafür seyn könne, daß sich nicht noch mehr einfache Begriffe entdecken lassen: er sey zur Zeit nur auf diese geführt worden:“ welche Aeufserung freilich mit der obigen in seiner Vorrede, wo er eine *genaue Aufsuchung der einfachen Begriffe* verspricht, ein wenig contrastirt. — Ich halte mich hiebey nicht auf, und bemerke nur, daß es mir unbegreiflich ist, wie *Crusius*

D 2

---

\*) 8. Entwurf der nothw. Vernunftw. §. 102.

die *Verneinung* unter die Kategorien setzen, und das *Positive* oder die *Realität* hat weglassen können.

[Lambert.] *Lambert* sah ohne Zweifel die Fehler und das Mangelhafte aller dieser Tafeln ein. — Er unterscheidet in seiner Architektonik (S. 41) mit *Crusius* die *einfachen Grundbegriffe* von denen, die auf dem *sinnlichen Schein* beruhen, und stellt von jenen folgende Tafel auf:

1. *Solidität.*
2. *Existenz.*
3. *Dauer.*
4. *Raum oder Ausdehnung.*
5. *Kraft.*
6. *Bewußtseyn.*
7. *Wollen.*
8. *Beweglichkeit.*
9. *Einheit.*
10. *Gröfse.*

In dieser Tafel, wie in der *Crusiussischen*, kommen nun *Vergnügen* und *Schmerz* nicht mehr vor; und dadurch ist freilich ein *metaphysisches Scandal* vermieden. Auch hat *Lambert* den Begriff der *Figur* weggelassen, ohne Zweifel, weil sich derselbe aus dem Begriffe vom *Raum* herleiten läßt. Sein Verzeichniß ist vollständiger als das *Crusiussische*, worin weder *Bewußtseyn*, noch *Wollen*, noch *Bewegung* vorkommt. — Indessen bieten sich auch bey dieser *Lambertischen* Tafel Fragen und Einwürfe dar, wovon ich einige anführen will.

1) ist die Anzahl der einfachen Begriffe in diesem eben so wenig als in den vorhergehenden Ver-



zeichnissen, nach einer Regel bestimmt. Wie wenig Lambert bey Erforschung derselben methodisch zu Werke gegangen, verrathen die Worte: „es sind demnach, so viel mir beygefallen, folgende einfache Grundbegriffe.“ (§. 46) Auch macht er in seinem *Organon* (S. 498.) aus *Dauer* und *Succession* zwey besondere Begriffe, und läßt den Begriff der *Gröfse* weg.

2) entsteht bey vielen Begriffen die grofse Frage: ob sie auch wirklich *einfach* seyen, und sich nicht, wenigstens durch den Verstand, in einfachere auflösen lassen.

a.) Bekanntlich behauptete *Leibnitz*, dafs es von *Raum* und *Zeit* Definitionen gebe. Diese Behauptung wird dadurch nicht widerlegt, dafs man sagt, in der *Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie* sey *des Definirens kein Ende*.

b.) der Begriff der *Solidität* steht an der Spitze der übrigen, und ist durch die ganze *Lambertische Architektonik* von der gröfsten Wichtigkeit. Gleichwohl wird er nicht gehörig bestimmt. Nach §. 51. versteht *Lambert* darunter das *Dichte in der Materie, welches den Raum ausfüllt*, und schränkt dadurch das Solide auf die Materie ein. Aber §. 90. sagt er, dafs er „das Wort *Solidität* bisweilen auch so weit ausgedehnt brauchen wolle, dafs es nebst dem Materiellen, auch die *Substanzen der Geisterwelt* begreiffe.“ Ist es erlaubt, einen einfachen Begriff, der zur Grundlage der ganzen menschlichen Erkenntniß gehört, so *schwankend* zu gebrauchen, dafs dadurch der von vielen Philosophen mit Gründen behauptete Unterschied zwischen *Geist* und *Körper* aufgehoben wird? Zwar weiset *Lambert* in dergleichen Fällen auf das *tertium comparationis* zwischen der Körper- und

Geisterwelt: aber dieses *tertium comparationis*, das seinem eigenen Geständnisse nach (§§. 500. 501.) schwer zu finden ist, hätte sollen angegeben werden. — Schon bey der bloß körperlichen Solidität kommt man mit andern Philosophen ins Gedränge, wie Leibnitz in seinen *Nouveaux Essais* gezeigt hat. „On ne doit point supposer d'abord, (sagt er daselbst S. 80.) qu'il y ait une solidité *originnaire essentielle*“ u. s. w. Dieses: *on ne doit point supposer d'abord*, ist bey einer Tafel der Kategorien eine sehr gute und philosophische Reflexion. Lambert hatte auch Gelehrsamkeit und Scharfsinn genug, um diesen Leibnitzischen Einwurf zu kennen, und seine Stärke zu fühlen. Er gesteht daher §. 91. daß „das Solide verschiedene Grade der Dichtigkeit haben *könnte*, und daß dadurch die Grundsätze davon *in etwas* würden geändert werden.“ Um so unbegreiflicher ist es, wie er (§. 313.) diesen Grundsätzen eine *geometrische Nothwendigkeit* beylegen konnte.

c.) Auch bey andern Begriffen läßt sich die Frage aufwerfen, ob sie ganz einfach seyen, und ob nicht einer durch den andern bestimmt werde. So werden einige Metaphysiker den Begriff der *Kraft* durch den der *Ursache* und des *Grundes*, und nicht umgekehrt wie Lambert (§. 584.) den Begriff der *Ursache* durch den der *Kraft*; ferner den Begriff des *Wollens* durch den des *Bewußtseyns* und der *Vorstellung*, und den der *Existenz* durch den der *Kraft* bestimmen. — Ich führe dieses bloß an, um zu zeigen, daß es leichter ist, eine Tafel von einfachen Begriffen zu entwerfen, als sie gegen die Einwürfe derer, die sich diese Begriffe etwas anders denken, zu vertheidigen.

3) Ist diese Tafel auch *vollständig*? — Die Vollständigkeit, diese so wesentliche Eigenschaft einer Grundlegung der menschlichen Erkenntniß, ist wenigstens von *Lambert* nicht bewiesen worden. Und dann kann man mit Recht fragen: warum sind die Begriffe der *Möglichkeit*, der *Realität*, der *Qualität*, warum ist besonders der wichtige Begriff der *Causalität* und des *Grundes* nicht darin aufgenommen worden? — Wie sehr *Lambert* wegen der Vollständigkeit seiner Tafel in Verlegenheit ist, zeigt sich an dem Begriffe der *Identität*. Diesen hatte er nicht in die Classe der *einfachen Grundbegriffe*, sondern in eine untergeordnete Classe gesetzt. Gleichwohl konnte er ihn zu seinen Combinationen nicht entbehren: „er verdient (sagt er §. 50.) eine besondere Betrachtung, und kann mit zu den Grundbegriffen gerechnet werden, ungeachtet er von ganz anderer Art ist, „als die Begriffe der ersten Classe.“ Das heißt: dieser Begriff gehört zwar nicht zu den Grundbegriffen; ich will ihn aber dazu rechnen, weil ich ihn zu einem gewissen Gebrauch nöthig habe.“ Hier vermisste ich ganz die *Lambertische Genauigkeit*.

4) Und so hat *Lambert* bey Aufzählung der einfachen Begriffe des menschlichen Verstandes, an eben der Klippe gescheitert, an der seine Vorgänger gescheitert haben. Er läßt sich auf die schwere Frage von dem Unterschied zwischen *Verstand* und *Sinnlichkeit* gar nicht ein: er scheint so gar die Augen vor dieser Klippe zu verschließen, und auf gut Glück daran vorbeizufahren. Er macht der *Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie* den Vorwurf, daß sie alles definiren wolle: und sie wird ihm den Vorwurf machen, daß er Dinge nicht definire, die sich noch definiren lassen, und daß

er Begriffe für einfach halte, die es nur für die *Sinne*, und nicht für den *Verstand* seyen. Dies ist eben der Knoten, der in der Metaphysik aufgelöst werden sollte. — Die Leibnitzische Theorie von *Schein* und *Realität* fertigt er (§§ 43. 90) kurz ab: ich zweifle aber, ob die Gründe, die er daselbst von seinem Verfahren angiebt, einen Sachkundigen Leser befriedigen werden. Wenn er von der Leibnitzisch - Wolffischen Philosophie sagt, daß sie den *Raum*, die *Zeit*, die *Bewegung* und die *bewegenden Kräfte*, und damit die ganze *Körperwelt* für nichts besser als einen *bloßen* und *leeren* Schein ausbebe; so ist diß wenigstens ein Ausdruck, der leicht missverstanden, und wodurch jener Philosophie etwas Schuld gegeben werden kann, das sie niemals behauptet hat. Für einen *leeren* Schein hat *Leibnitz* die Körperwelt nirgends ausgegeben, so wenig als er, wie §. 541. angedeutet wird, behauptet hat, daß man „durch successive Theilung des Körpers endlich auf einfache Theile kommen müsse.“

5) Das Schwankende der Begriffe muß nothwendig auch die Grundsätze und die Postulate schwankend machen. Bey dem *Raum*, der *Dauer* und der *Bewegung* geht alles gut: die auf diese Begriffe sich beziehenden Grundsätze und Forderungen sind größtentheils aus der Arithmetik, der Geometrie, der Chronometrie und Phoronomie bekannt: *Lambert* dürfte sie nur in seine Architektonik übertragen. Aber desto mehr Schwierigkeiten zeigen sich bey den Grundsätzen von der *Solidität*, der *Existenz* und der *Kraft*; also gerade bey den wichtigsten Begriffen der Metaphysik, wobey neue Aufschlüsse um der großen

Wahrheiten willen, deren Bestandtheile sie sind, so sehr zu wünschen wären.

a.) Die Grundsätze: *das Solide ist an sich in Ruhe und ohne Bewegung; das Solide wird durch anderes Solides in Bewegung gesetzt* u. s. w. (§. 94.) mögen von dem materiellen Soliden wahr, und in der Physik von Nutzen seyn: in einer Metaphysik, wo die *Solidität* auch in transcendentaler Bedeutung genommen wird, läßt sich nicht nur ihre Wahrheit bezweifeln, sondern sogar mit Grund fragen, ob sie, so ausgedrückt, noch einen Sinn haben. — Auch wird ein Wolffianer behaupten, daß dabey der *Satz des Grundes* vorausgesetzt werde, den *Lambert* unter seine Axiome aufzunehmen nicht für gut gefunden hat.

b.) Die Axiome von der *Kraft* (§. 98.) sind sehr mager ausgefallen, und man wird dadurch zu keinen großen Aufschlüssen über gewisse metaphysische Fragen gelangen. Eben dieß läßt sich auch von den Postulaten (§. 101.) sagen, wo noch überdieß das Postulat: *jede Kraft läßt sich so wohl der Größe, als der Stärke nach, durch Linien vorstellen*; mit Grund bezweifelt, und höchstens nur auf die *bewegenden Kräfte* angewendet werden kann.

c.) Aber die größten Schwierigkeiten thun sich bey dem Begriffe der *Existenz*, den *Lambert* mit dem Begriffe der *Solidität*, der *Kraft* und des *Raumes* combinirt, hervor (§. 103.). „*Ohne Solides und Kräfte, oder überhaupt ohne etwas Substantiales existirt nichts.*“ „*Das Existirende ist an einem Ort.*“ „*Was existirt, dauert*“ u. s. w. Also ohne *Solidität* existirt nichts; ohne *Solides* giebt es nichts *Substantiales*. So wäre freylich mit einem Federzug

die ganzs Lehre von den *einfachen Substanzen* vernichtet, und wir müßten, *kraft dieser Axiome*, unsere Seele, und selbst die Gottheit, wenn wir sie anders für etwas Substantiales halten wollten, als *Solid*, und *an einem gewissen Ort existirend* gedenken; ja wir müßten unserer Seele, und selbst der Gottheit *drey Dimensionen* geben (§. 88.). — Solche Sätze können doch wenigstens nicht als *Axiome* angenommen werden — Es ist freylich jedem erlaubt, sich die *Substanz* vorzustellen, wie er will, und *Lambert* scheint sich davon die besondere Vorstellung gemacht zu haben, daß sie *ein von Kräften durchdrungenes, und durch Kräfte in allen seinen Theilen zusammengehaltenes Solidum* sey.“ Seine Substanz ist im Grunde nichts anders als ein mit Kraft versehener *epikurischer Atom* (§. 546.), ungefähr wie *Crusius* sich dieselbe vorgestellt hatte. Aber dergleichen Begriffe sind doch nur *willkührliche Zusammensetzungen*, und von ihnen ist es noch sehr weit bis zur Realität. — Wie wenig Präcision und Festigkeit der Begriff von *Substanz* selbst bey *Lambert* hatte, sieht man auch aus andern Stellen. So sagt er §. 620. „Die andere *Haupt-Classe* von Substanzen geben uns die *Kräfte* an, weil diese das Solide in Verbindung erhalten, und eben dadurch von demselben verschieden sind.“ „Will man hiebey, wie einige Engländer gethan, den *Raum* als eine *dritte*, und von dem *Soliden* und den *Kräften* verschiedene Art von Substanzen ansehen; so mag es meines Erachtens *ohne Aergerniß* angehen.“ Das heist doch die *metaphysische Toleranz* ein wenig zu weit treiben, und man käme durch eine solche Voraussetzung auf das seltsame Resultat, daß *zwey Substanzen mit einander in einer Dritten* seyn

können. Um diesen etwas hartlaufenden Satz zu mildern, sagt Lambert (§. 623.), daß „hiez u eine völlige *Ungleichartigkeit* der Substanzen erfordert werde, und daß, wenn man das Solide als materiel annehme, die Kräfte nothwendig *immaterielle Substanzen* seyn müssen. So trifft Lambert, der mit der Leibnitzischen Theorie von den *einfachen Wesen* so unzufrieden war, wieder mit *Leibnitzen* zusammen; denn da alles Solide materiel und von Kräften durchdrungen ist; so müssen, nach seiner Schlufsart, diese Kräfte *immateriel* seyn, weil sonst die Durchdringlichkeit nicht Statt haben würde. Und so wäre Lambert von den *Monaden* nicht mehr weit entfernt. — „Es folgt nicht, sagt Lambert §. 624. daß gar keine Substanz da sey, wo nichts Solides oder nichts materielles ist.“ Wie sich dieses mit dem obigen Axiom: *ohne Solides existirt nichts*; vereinigen lasse, gestehe ich gern, nicht einzusehen.

Endlich und

6) kommt es noch auf die Frage an: was Lambert durch Hülfe seiner einfachen Begriffe, seiner Axiomen und Postulate geleistet, ob er dadurch neue Wahrheiten erfunden, die bekannten besser bewiesen, und alte Knoten in der Metaphysik aufgelöst habe. Es ist zu bedauern, daß er sich nicht in die *Psychologie*, die *Pneumatologie*, und in die *Natürliche Theologie* eingelassen hat, wo er eine schöne Gelegenheit gehabt haben würde, die Brauchbarkeit seiner neuen Methode zu zeigen. In seiner *Architektonik* berührt er einige interessante Wahrheiten, die der Gegenstand jener Wissenschaft sind, nur im Vorbeygehen, und nicht so wohl, um sie zu beweisen, als um gewisse Lehrsätze durch Beyspiele zu erläutern. So kommt

§. 299. der tiefsinnige Ausspruch vor: „Das Reich der logischen Wahrheit wäre ohne die metaphysische Wahrheit, die in den Dingen selbst ist, ein leerer Traum, und ohne ein Suppositum intelligens würde es auch nicht einmal ein Traum, sondern vollends gar nichts seyn.“ Aber dieser Satz, so wie der allgemeinere (§. 297). „wenn nichts existirt, so kann nichts existiren;“ wird nicht aus den Begriffen und Grundsätzen von *Existenz*, von *Kraft*, von *Bewußtseyn* u. s. w. hergeleitet, sondern er beruht auf dem *Satze des zureichenden Grundes*, dem *Lambert* unter seinen Axiomen keinen Platz eingeräumt hat. — In der Abhandlung von der *Kraft* kommen am Ende einige feine Bemerkungen über die *Empfindungen* vor, und der Gedanke (§. 409), die *Berechnung der Denkkräfte auf die Berechnung der Kräfte in den Fibern und Nerven zu reduciren*, ist sinnreich: nur Schade, daß, wie *Lambert* selbst bemerkt, der Mechanismus bey diesen Fibern und Nerven uns zur Zeit noch unbekannt ist, und (setze ich hinzu,) allem Ansehen nach, immer unbekannt bleiben wird. Die Frage von dem *blinden Zufall* will *Lambert* zwar durch seine einfachen Begriffe, und ihre Grundsätze und Postulate aufgelöst haben. Allein ein aufmerksamer Leser wird bey der Art, wie solches (§. 313.) bewerkstelligt wird, manche Bedenklichkeit finden: und wenn *Lambert* sich auf das nothwendige Gesetz beruft, daß der Verstand auf das *Nicht-widersprechende*, und der Wille auf das *Bessere* gehe, und sodann weiter behauptet, daß bey Voraussetzung des blinden Zufalls, wo nicht das ganze Reich der logischen Wahrheiten, jedoch nothwendig der *Zusammenhang* in demselben ein durchaus leerer Traum seyn würde; so wird ein Leib-



nitizianer hier weiter nichts als die alte, vom *Satze des zureichenden Grundes* hergenommene Widerlegung des Zufalls finden.

*Lambert* hat in der *Metaphysik* die Epoche nicht gemacht, die seine *Architektonik* ihr zu bereiten schien, und das letztere Werk ist nun beynahe vergessen. Ob die Fehler, die ich in der Grundlage desselben bemerkt habe, daran Schuld waren, daran zweifle ich fast. Die Fehler und Mängel eines metaphysischen Lehrgebäudes, das sich durch Neuheit und Originalität auszeichnet, und einen berühmten Mann zum Urheber hat, hindern dasselbe sonst nicht, in Deutschland, wenigstens eine Zeitlang, Mode zu werden. Ich habe auch die Bemerkungen, die ich gemacht, in keinem der damaligen gelehrten Journale, aber desto mehr unbestimmtes Lob von *Lamberts erfinderischem Geist*, von seinen *Eroberungen im Reiche der Wissenschaften* s. w. gelesen. Selbst die *allgemeine deutsche Bibliothek* \*) liefert von der *Architektonik* mehr einen Auszug, als eine Beurtheilung: und wenn der Verfasser dieser Recension am Ende behauptet, daß die einfachen Begriffe der eigentliche Uebergang von der *Form* zur *Materie* seyen, und zu verstehen giebt, daß dieser Uebergang nun gemacht seyn dürfte; so werden wir in der Folge sehen, wie sehr ein berühmter neuerer Philosoph hierin anderer Meynung ist.

Die eigentliche Ursache, warum die *Architektonik* keine Hauptveränderung in dem Gebiete der *Metaphysik* hervorgebracht hat, ist meines Erachtens darin zu

---

\*) S. XXII. B. 1. S.

suchen, daß *Lambert*, wie ich bereits bemerkt habe, die übrigen Theile der Philosophie, besonders die Psychologie und die Natürliche Theologie, nicht nach seiner neuen Methode ausgearbeitet, und den Nutzen derselben nicht gezeigt hat. Ob er es mit Erfolg hätte thun können, lasse ich dahin gestellt seyn: so viel ist gewiß, daß er durch Einschränkung seiner metaphysischen Bemühungen auf die bloße Ontologie, oder wie er sie genannt wissen will, *Grundwissenschaft*, das Interesse derselben bey dem größten Theil des philosophischen Publicums sehr geschwächt hat. Unser Herz kommt selbst bey den abstractesten Untersuchungen ins Spiel; wir möchten eben doch, durch Anstrengung unserer Denkkraft, irgend eine für unsere Glückseligkeit wichtige Wahrheit erringen: und wenn wir uns durch dornichte Wege hindurch gearbeitet, und durch Besteigung steiler Anhöhen ermüdet haben; so möchten wir am Ende doch irgend eine neue reizende Aussicht vor uns finden. — *Lambert* hat uns weder über das *Daseyn Gottes*, noch über die *Unsterblichkeit der Seele*, noch über die *Freyheit*, noch über andere interessante Lehren der Philosophie neue Aufschlüsse gegeben.

Hiezu kommt freylich noch die Schwierigkeit, das *Lambertische* Werk zu verstehen, wodurch gewiß mancher von der Lesung desselben abgeschreckt worden ist: eine Schwierigkeit, die nicht, wie einige Recensenten gesagt, in *Lamberts* Vortrag, (denn er hatte die deutsche Sprache ziemlich in seiner Gewalt;) sondern in der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit, und wenn ich mich so ausdrücken darf, in der *Idiosyncrasie* des Lambertischen Genies lag. Hievon findet sich ein auffallendes Beyspiel in dem *Organon* (1 B.

S. 460.) wo *Lambert* sagt, daß „wir das Bild oder die eigentliche klare Vorstellung der *rothen Farbe*, wann wir sie nicht wirklich empfinden, wachend, mit aller Anstrengung der Einbildungskraft, nicht erreichen, ungeachtet solches im Traume wohl möglich sey.“ Ich glaube, meine Leser werden so wie ich, sich die *rothe Farbe*, auch ohne einen rothen Gegenstand vor sich zu haben, nicht nur im Traum, sondern auch wachend, ohne sonderliche Anstrengung der Einbildungskraft, sehr lebhaft vorstellen können.

Endlich mag auch das Mathematische, womit die *Architektonik* durchwebt ist, und die vielen, darin enthaltenen, größtentheils auf der *Analysis des Unendlichen* beruhenden Rechnungen manchen Philosophen, dessen Sache die höhere Mathematik eben nicht ist, von der Lesung des Werkes zurückgeschreckt haben. — Bey allen diesen Schwierigkeiten, und ungeachtet aller von mir bemerkten Mängel, werden *Lamberts* philosophische Schriften, besonders sein *Organon*, unter den Denkmälern des deutschen Tiefsinns immer einen vorzüglichen Platz behaupten, und für die Forscher der Wahrheit eine Fundgrube neuer Ideen, oder eine Veranlassung zu neuen Reflexionen seyn.

*Lamberten*, insofern er als Metaphysiker betrachtet wird, kann *Gottfried Ploucquet*, (der den in der<sup>[Ploucquet.]</sup> vorigen Periode erlangten Ruhm auch in der gegenwärtigen behauptete,) an die Seite gesetzt werden: ein ungemein-scharfsinniger und subtiler Kopf, der eigentlich zu einem Metaphysiker gebohren war. Er arbeitete zugleich mit *Lambert* daran, die *Syllogistik* noch fester zu gründen, die *syllogistische Charakteristik* zu vereinfachen, und die ganze Opera-

tion des Schließens in eine Art von *Calcul* zu verwandeln, wo man eben so leicht und sicher verfahren könnte, als in der Algebra. Ich glaube auch, seinem *logischen Calcul* (wie er ihn nannte,) den Vorzug vor der *Lambertischen* Bezeichnungsart durch *Linien*, geben zu dürfen. Wenn auch dieser *Calcul* den großen, praktischen Nutzen nicht hat, den ihm sein Erfinder beylegt; so simplificirt er doch die *Aristotelische* Theorie des Syllogismus, und macht die ganze Lehre von den *Figuren* entbehrlich. Kurz, er ist immer ein schätzbarer Beytrag zur *allgemeinen Charakteristik* \*).

Die Ploucquetischen Werke, besonders seine akademischen Dissertationen sind voll neuer, scharfsinniger, und zum Theil witziger Gedanken. Er hat zuerst, so viel ich weiß, die Begriffe der *discreten*, *stetigen* und *intensiven* (*dynamischen*) *Größe* scharf gezeichnet, und genau von einander unterschieden \*\*), und besonders den Satz bewiesen, daß die *intensive* *Größe* durch *Anhäufung der Grade* nicht wachsen kann. Von diesem Satze hat *Mendelssohn* in seinem *Phädon* eine glückliche Anwendung gemacht. Die ganze Speculation dient, die Grenzen der *Arithmetik* und *Geometrie* zu bestimmen, und diese beyde Wissenschaften von der *Dynamik*, mithin Dinge von einander zu unterscheiden, durch deren Vermengung so viel

---

\*) S. H. Prof. Böcks Sammlung der Schriften, die über diesen logischen Calcul gewechselt worden.

\*\*) S. *Elementa Philos. contemplativae*, aust. Ploucq. Stuttg. 1778. p. 212, seqq.

viel falsche Vorstellungen entstehen. — Seine Beweise für das *Daseyn Gottes* haben zum Theil eine ganz neue Wendung, und tragen alle das Gepräge des Scharfsinns. Ich führe nur Einen an, in welchem aus der angenommenen Nothwendigkeit eines *endlichen* Wesens die Nothwendigkeit des *allerrealsten* Wesens geschlossen wird, und der zugleich die *Ploucquetische* Art zu philosophiren charakterisirt, „*Si ens finitae realitatis v. c. finiti intellectus, seu finitae virtutis existeret/necessario; non-existentia ejusdem entis repugnaret principio contradictionis, adeoque ne concipi quidem posset. Si non-existentia finiti ne concipi quidem posset; haec existentia necessaria sequeretur aut e notione realitatis, aut e notione finitudinis, aut e notione hujus realitatis finitae. Si necessaria existentia fluit ex notione realitatis; summa et primitiva realitas necessario existit, quia in hac notione id concipitur, quo intellecto infertur necessaria entis existentia. Si necessitas in existendo intelligeretur e notione Finitudinis; maxima admitteretur absurditas, cum minus reale esset principium existentiae, et majus reale vel Infinitum Reale idem existentiae principium in se non containeret. Sin autem existentiae principium ex hac realitate Finita deduceretur; aut reliqua entia intelligibilia existerent ex eadem vel majori ratione, quo illato et Ens summae Realitatis existit: aut reliqua excluderentur; quo admissio contradictio oritur manifesta, quia minor ratio esset sufficiens ad intelligendam rei existentiam, et major vel infinita ratio non esset sufficiens \*)*“ —

---

\*) Ebendas. S. 252.

*Ploucquet* stuchte die Entstehung der endlichen Substanzen durch die *Real-Vorstellungen* der *Gotttheit* begreiflich zu machen: eine aus der Leibnitzischen Philosophie entspringende Vorstellungsart, und die vielleicht die einzige ist, wodurch man die Einwürfe der Idealisten beantworten, und sich eine *Uebereinstimmung* zwischen unsern *Vorstellungen* und den *Objecten* als möglich denken kann. — Wir haben alles dieß als scholastischen Wust weggeworfen: aber sind wir nun gründlicher geworden, und haben wir heut zu Tage nicht eine *Terminologie* in der Philosophie, die vielleicht in einem halben Jahrhundert eben so unverständlich seyn wird, als es gegenwärtig die *Ploucquetische* ist? — Dieser nun beynahe vergessene Dogmatiker war ein *Herkules*, wenn es darauf ankam, ein neues Ungeheuer in der philosophischen Welt zu bekämpfen, vor welchem wir jetzt zittern.

Unter *Ploucquets* metaphysischen Abhandlungen glaube ich vorzüglich 1.) seine *Primaria Monadologiae capita*, und 2) seine *Disquisitio philos. de corporum organisatorum generatione* anführen zu dürfen, wovon die erstere um den von der *Königlichen Akademie der Wissenschaften* im J. 1747 über die *Monaden* ausgesetzten Preis concurrirt hat, die andere in gedachter Akademie vorgelesen, und von derselben für ein Werk voll *Gründlichkeit* und *Tiefsinn* öffentlich erklärt worden ist. *Ploucquet* nimmt darin weder die Hypothese der *eingewickelten*, noch der *ausgesäten Keime* an, sondern er läßt die Keime erst entstehen. Er schickt folgende Sätze, meistens nach *Leibnitzen*, voraus, und sucht sie, so viel möglich, zu beweisen.

- 1.) „Die Natur ist durchgängig mehr oder minder organisirt.“
- 2.) Die organisirten Körper, oder die natürlichen Maschinen können, kraft ihrer Natur, andere Formen annehmen.
- 3.) Eine jede natürliche Maschine ist unzerstörbar.
- 4.) Es giebt herrschende und untergeordnete Maschinen, (*machinae dominantes et servientes*.)
- 5.) Eine jede natürliche Maschine hat ihre herrschende Monade.

Aus diesen Prämissen leitet er nun den Satz her:

„Eine jede herrschende Maschine in der Natur bildet in sich andere kleinere Maschinen, welche wahre Keime sind, vorher aber unter der Form der Keime nicht vorhanden waren.“

Der Beweis beruht zum Theil auf der Leibnitzischen Theorie von den *Monaden*, deren Natur, auch nach *Ploucquet*, die *Vorstellungskraft* ist.

Eine solche Unternehmung kommt uns nun abentheuerlich vor: aber man lese die Abhandlung, und urtheile, ob nicht *Ploucquet* darin eben so viel Witz und Combinationsgeist bewiesen hat als *Biffon* bey seinen organischen Körperchen (*molécules organiques*), und seinen Modellen (*moules*). Beyde Erklärungsarten führen auf Ein Resultat: beyde sind vielleicht philosophische Träume; aber der Deutsche hat wenigstens seinen Traum weiter verfolgt, als der Franzose.

*Ploucquet* ist der *Monadologie* nicht immer getreu geblieben: er änderte seine Meynung, und man hat mich versichert, daß die Spöttereyen eines geistreichen Prinzen über die *Monaden* mehr Antheil an dieser Veränderung gehabt, als die Gründe, womit er

nachher diesen Theil der Leibnitzischen Philosophie bestritt. Dem sey, wie ihm wolle; so verlorh die Ploucquetische Philosophie dadurch an systematischem Zusammenhang; denn die Spuren der Monaden liefsen sich nicht überall verwischen. Es mag auch seyn, daß ein so speculativer Kopf ein größeres Vergnügen fand, sein System von Zeit zu Zeit zu verändern, als es zu befestigen. —

Dieser tiefsinnige Metaphysiker wurde in Deutschland wenig gelesen, weil ihn nur wenige verstanden; woran zum Theil seine neue *Terminologie* schuld seyn mag. Aber seine Schüler verstanden ihn: viele davon, wenn sie auch keine Schriftsteller wurden, machten ihrem Lehrer Ehre; und der berühmte und besonders von Fremden bewunderte *Holland* fand in der Ploucquetischen Philosophie den Hammer, womit er das atheistische *Système de la Nature* zerschmettert hat.

Merklicher, als *Lambert* und *Plocuquet*, haben in dieser Periode zwey berühmte Ausländer auf unsere philosophische Litteratur gewirkt: *Bonnet* durch seinen *analytischen Versuch über die Seelenkräfte*, und *Hume* durch seine berühmte Schrift über die *menschliche Natur*.

[*Bonnet*.] *Bonnet* hält aus bekannten metaphysischen Gründen, die Seele für eine *immaterielle Substanz*, die aber mit dem Körper, und besonders mit dem Gehirn auf das genaueste vereinigt ist, und durch diese Vereinigung ein unzertrennliches Ganzes, den *Menschen*, ausmacht. In dem Gehirne nimmt er ein Organ an, in welchem sich alle Nerven vereinigen, und dem die Seele unmittelbar gegenwärtig ist. In diesem concentrirten *Nerven- oder Fibern-System* beobachtet er nun die Wirkungen und Veränderungen



der Seele als in einem Spiegel, und glaubt, auf diese Art die Seele selbst besser kennen zu lernen. „Wir wissen eben so wenig (sagt er in der Vorrede zu seinem Versuch,) was eine Idee in der Seele, als was die Seele selbst ist: wir wissen aber, daß die Ideen mit dem *Spiel gewisser Fibern* verbunden sind, und weil wir Fibern sehen (?) ; so können wir auch darüber urtheilen. Wir können ihre Bewegungen, und was daraus folgt, ingleichen die Verbindungen, die sie unter einander haben, ein wenig studiren.“ — „Wenn ich gleich nicht weiß, wie die Bewegung gewisser Fibern meines Gehirns in meiner Seele Ideen hervorbringe; so weiß ich doch dieses ganz gewiß (?) *daß ich nicht anders Ideen habe, als zu Folge der Bewegungen, welche in gewissen Fibern meines Gehirns vorgehen.* Ich stelle also über diese Fibern und ihre Bewegung Betrachtungen an; ich sehe sie an, als natürliche Zeichen dieser Ideen; ich studire diese Zeichen“ u. s. w.

Es würde mich zu weit führen, wenn ich die bey dieser *mechanischen Psychologie* zum Grund liegenden *physiologischen Voraussetzungen* prüfen, und besonders untersuchen wollte, ob der Verfasser nicht, in Ansehung der Entstehung unserer Ideen, vieles als ausgemacht annelme, das noch sehr zweifelhaft, und nur von einer gewissen Classe unserer Vorstellungen wahr ist. Ich schränke mich, meinem Zwecke gemäß, auf die Frage ein, ob durch dieses *Bonnetische Werk*, das die Deutschen durch Uebersetzung, Benutzung und Nachahmung sich einigermaßen zu eigen gemacht haben, die Psychologie wirklich erweitert und vervollkommenet worden ist? Diese Frage werde ich so beantworten, daß ich zeige, daß die Psychologie durch

eine solche Behandlungsart, *der Natur der Sache nach*, nicht erweitert und vervollkommenet werden könne.

H. Bonnet, gesteht selbst, (und wer wird es nicht gestehen?) daß uns das Gehirn, seiner innern und feinen Structur nach, unbekannt ist, und daß wir das Spiel der Fibern (wenn es je spielende Fibern giebt,) nicht beobachten können. Womit muß man also bey dieser methanischen Psychologie den Anfang machen? Offenbar damit, daß man das, was in uns vorgeht, durch den *innern Sinn* und das Selbstgefühl beobachte, die Entstehungsart der Seelen-Modificationen bemerke, sie auflöse und mit einander vergleiche, um dadurch die einfachsten Vermögen, und die allgemeinen Gesetze, nach denen sich die Seele in ihren Wirkungen richtet, zu entdecken. So lange dieses nicht geschehen ist, läßt sich von dem Spiel der Gehirns-Fibern, nicht einmal durch Hypothese das Mindeste sagen. Folglich muß die eigentliche Experimental- und Rational-Psychologie vor der Mechanischen vorhergehen, wenn die letztere auch nur möglich seyn soll: das ist, man muß vor der mechanischen Psychologie ein Geschäft vornehmen, welches das schwerste und wichtigste ist, und wodurch jene Art von Psychologie entbehrlich gemacht wird.

Zum Beyspiel mag die Lehre von der *Ideen-Association* dienen. Will man diese durch den Mechanismus des Gehirns und das Spiel der Fibern erklären; so muß man die Bemerkung gemacht haben, daß unsere Vorstellungen sich an einander reihen und mit einander verknüpfen, daß solches nach den Gesetzen der Gleichzeitigkeit, der Succession, der Aehnlichkeit u. s. w. geschehe, und daß, wann von einer

gewissen Reihe eine Idee wieder zum Bewußtseyn kommt, auch die übrigen wieder hervorgebracht werden. Nun kann man sich freylich die Sache so vorstellen: den Ideen a, b, c, d, correspondiren die Fibern A, B, C, D; diese haben durch eine von den einwirkenden Objecten herrührende Erschütterung nicht nur eine *Beweglichkeit*, die sie vorher nicht hatten, sondern auch die bestimmte *Richtung* erhalten, daß die Fiber A die Fiber B, diese wiederum die Fiber c u. s. w. in Bewegung setzt. Wenn nun die Fiber A durch irgend eine Ursache wieder bewegt wird; so stößt sie, vermöge ihrer erhaltenen Tendenz, an die Fiber B an, diese theilt ihre Bewegung der Fiber C mit, und so wird das ganze Fibern-System A, B, C, D bewegt, wodurch dann, wegen der genauen Verknüpfung der Ideen mit Gehirnsbewegungen, auch die Ideen-Reihe a, b, c, d wieder zum Vorschein kommt. — Allein, wenn auch gegen das Physische und Mechanische hier nichts einzuwenden wäre; so frage ich: was habe ich durch diese Erklärung gelernt, das ich nicht vorher schon wußte? Und ist es am Ende leichter zu begreifen, daß Fibern in eine gewisse Verbindung kommen, und daß durch Erschütterung der einen, auch die andere bewegt werde, als daß Ideen sich an einander reihen, und daß eine die andere reproducire?

Der einzige Vortheil, den man dieser Methode noch einräumen kann, ist die *Versinnlichung* dessen, was man durch Beobachtung und Abstraction von der Seele gelernt hat: und diese Versinnlichung ist es ohne Zweifel, wodurch diese mechanische Psychologie in Deutschland ehemals ein so großes Glück gemacht hat. Allein durch eben diese Versinnlichung geht auch

das *Allgemeine*, mithin gerade das, wodurch die Psychologie Anspruch auf einen Platz in der Metaphysik erhält, verlohren; zwar nicht in dem Kopf eines *Bonnet*, der sich dieses Metaphysische mit vieler Klarheit und Bestimmtheit denken mußte, um ein so schönes und zusammenhängendes Gebäude aufzuführen, aber gewiß in dem Kopf manches jungen Psychologen, der sich einbildet, die Natur der Seele ergründet, und ihr Vermögen analysirt zu haben, wenn er sich nur recht in das Spiel der Gehirnsfibern hinein phantasirt hat.

Aber selbst den forschenden Psychologen setzt diese Methode der Gefahr des Irrthums aus; denn wer sich einmal gewöhnt hat, das Gehirn als die vornehmste Werkstätte der Vorstellungskraft anzusehen, der wird nur gar zu leicht verleitet werden, dem Mechanismus desselben Dinge zuzuschreiben, die eigentlich dem Seelenwesen angehören. Vielleicht ist dieses dem H. *Bonnet* nicht selten, und besonders bey der *Réproduction der Ideen* widerfahren, woran er der Seele einen sehr geringen Antheil, und zwar, wie es scheint, bloß zu Gunsten der *Freyheit* gelassen hat.

Wie sehr diese *Gehirns- und Fibern - Psychologie*, (die durch Uebersetzung der Werke des *Hartley* und *Search* in diesem Zeitraum noch mehr befördert wurde.) in Deutschland übertrieben, und, gewiß gegen die Absicht ihrer Urheber, misbraucht worden ist, davon will ich nur ein Paar Beyspiele anführen. Der Verfasser von den *physischen Ursachen des Wahren* leitet die Unmöglichkeit, das Widersprechende zu denken, von der Einrichtung der Gehirnsfibern ab, und glaubt, daß es Gott wohl möglich gewesen wäre, jene Fibern so einzurichten, daß die Seele das Widerspre-

chende hätte denken können. So hänge der Satz des *Widerspruchs* und das ganz System der Wahrheiten von der zufälligen Organisation des Gehirns ab. Ein seichter Fundament könnte man dem Skepticismus nicht unterlegen. — Ich besitze ein Werkchen vom J. 1777, *Psychologische Versuche* betitelt, dessen Verfasser sich durch hinlängliche Experimente überzeugt haben will, daß die vorzügliche Güte des Gehirns der *specifischen Schwere* desselben proportionirt sey. Er glaubt, daß diese Entdeckung dazu dienen könnte, die *Fähigkeiten* von Menschen und Thieren auf eine leichte Art zu berechnen. Wenn man also wissen wollte, ob z. B. ein Kind hinlängliche Fähigkeiten hätte, um zu einer gewissen Lebensart bestimmt zu werden; so müßte man es, nach der Theorie dieses Psychologen, vor allen Dingen *trepaniren*.

Alles dieses rechtfertiget, dünkt mich, die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie, daß sie, was die Verbindung der Seele mit dem Gehirn betrifft, nur bey *Allgemeinen* stehen geblieben, und die längst bekannten *materiellen Ideen* (ein Ausdruck, der leicht zu einer unrichtigen Vorstellung der Sache Anlaß geben kann;) bloß in *Gehirnsbewegungen* verwandelt hat, ohne zu bestimmen, worin eigentlich diese Bewegungen bestehen, und was ihre besondere Beschaffenheit sey. — Eben so weislich haben sich Leibnitz und seine Nachfolger in die genauere Bestimmung des *ursprünglichen Seelenkörpers* nicht eingelassen. Bonnet hat auch diese Hypothese weiter ausgebildet, aber sich zugleich neuen Schwierigkeiten ausgesetzt. So wahr ist es, daß der Metaphysiker nie in das Gebiet des Physikers ausschweifen, und nur bey *Allgemeinen* stehen bleiben soll.

Uebrigens enthält das *Bonnetische* Werk eine Menge feiner Beobachtungen über die Seele, und ist in so fern ein wichtiger Beytrag zur Experimental-Psychologie. Auch ist *Bonnet* ein Muster in der Behandlungsart abstracter philosophischen Materien. Seine Schreibart ist ungezwungen, gefällig und edel: sein Vortrag hat die größte Klarheit, und ist ein Beweis, wie sehr er seinen Gegenstand durchdacht haben muß: sein Witz ist mit vieler Sparsamkeit und immer glücklich angebracht, und seine Einbildungskraft ist allezeit dem Verstand untergeordnet. Hierin hätte er verdient, von allen unsern philosophischen Schriftstellern nachgeahmt zu werden. Es ist auch kein Zweifel, daß dieses und andere *Bonnetische* Werke zur Bildung des guten philosophischen Styls unter uns Deutschen vieles beygetragen; so wie durch die interessanten Beobachtungen, die es enthält, das Studium der *Empirischen* Psychologie in Deutschland befördert worden ist.

*Bonnets* philosophische Schriften, besonders sein *Essai de Psychologie* und seine *Palingenesis* enthalten sehr viel *Leibnitzische* Philosophie. Sein *unzerstörbarer Keim* (germe impérissable) wodurch er die Unsterblichkeit der Seele, besonders die nach dem Tode fortdaurende *Persönlichkeit* begreiflich zu machen sucht; seine Theorie von den *Wundern*, seine *Leiter* von der *Gradation der Wesen*, sein Beweis von dem *Daseyn Gottes* u. s. w. sind im Grunde nichts als theils Erweiterungen, theils leichtere Expositionen, theils glückliche Anwendungen Leibnitzischer Ideen. — Und dieses muß, dünkt mich, für die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie selbst bey denen, die sie nicht kennen, ein günstiges Vorurtheil erregen:

denn es mag nun *Bonnet* durch eigenes Nachdenken auf jene Ideen gekommen, oder durch Lesung Leibnitzisch- und Wolffischer Schriften darauf geleitet worden seyn; so ist diess immer ein Beweis, entweder daß sie in dem Kopf eines forschenden Philosophen sich natürlich und von selbst entwickeln, oder daß sie wenigstens, auch ohne mündlichen Unterricht leicht gefaßt und selbst in einer fremden Sprache mit aller Klarheit können dargestellt werden.

So bescheiden *Bonnet* bey seinem Philosophiren ist, und so sehr er überall, bey Errichtung seines Systems, auf die für das menschliche Geschlecht wichtigen Wahrheiten Rücksicht nimmt, und sie darin zu verweben sucht; so kühn geht *Hume* in seinem *Ver-[Hume.] such über die menschliche Natur* zu Werk, und so wenig bekümmert er sich darum, ob die Resultate seiner Speculationen den angenommenen Wahrheiten günstig oder nachtheilig sind. In diesem sonderbaren Werke wechseln, wie wir sogleich sehen werden, die feinsten, scharfsinnigsten und richtigsten Gedanken mit dem seichtesten Geschwätz, den grundlosesten Behauptungen und den elendesten Sophistereyen ab, und der Skepticismus wird darin so weit getrieben, daß er endlich dem Verfasser selbst ungereimt und unerträglich vorkommt. Aber die Schreibart ist vortreflich.

Man kann sagen, daß *Hume* alle seine Vernunft aufgeboten, um die *Vernunft* von dem Throne, den sie bisher in der Metaphysik behauptet hatte, zu stürzen, oder vielmehr sie ganz zu vernichten, und *Sinne* und *Einbildungskraft* an ihre Stelle zu setzen. Er sagt ausdrücklich: „die Einbildungskraft ist der letzte

Schiedsrichter aller philosophischen Systeme“ (S. 442. \*). Aber wie unzuverlässig die Aussprüche dieses Richters sind, giebt er selbst dadurch genug zu erkennen, daß er den Sinnen, mithin auch der Einbildungskraft, aus bekannten skeptischen Gründen, alle Wahrheit und Zuverlässigkeit abspricht; so daß man sagen kann, er habe die ganze menschliche Erkenntniß zu zerstören versucht. — Es ist doch der Mühe wehrt, den *Humischen Skepticismus*, der so viel Aufsehen in der philosophischen Welt gemacht, und zu dem gegenwärtigen Zustande der Metaphysik in Deutschland Anlaß gegeben hat, in seinen Haupt - Momenten darzustellen.

*Hume* geht von dem Satz aus: daß alle unsere Vorstellungen sich in zwey Classen eintheilen lassen, die sich durch ihre verschiedenen Grade der Stärke und Lebhaftigkeit unterscheiden. Die *lebhaften* heißt er *Impressionen*: diese sind entweder *äußerliche* z. B. sehen, hören, fühlen; oder *innere*, z. B. begehren, verabscheuen, hassen. Die *schwächern* Vorstellungen nennt er *Ideen* oder Begriffe: Diese sind nichts anders als Abdrücke oder *Kopieen* der *Impressionen* (S. 25.). Am Ende laufen also alle unsere Vorstellungen auf *äußere* oder *innere Impressionen* hinaus; und wenn uns eine Idee verdächtig scheint, so dürfen wir nur fragen: von welcher Impression stammt sie ab? Können wir keine ihr entsprechende Impression an- geben; so dient dies zur Bestätigung unsers Verdachts

---

\*) Ich citire hier die gute Uebersetzung, die uns H. Prof. Jacob von dem Humischen Werke geliefert hat; welches ich auch im folgenden thun werde.



(S. 30.) — *Hume* giebt sich nicht viel Mühe, diese Eintheilung der Vorstellungen, (auf welche doch alles ankommt!) zu rechtfertigen, ohne Zweifel, weil er sie in der *Lockischen* Philosophie, die in England herrschend war, hinlänglich gegründet glaubte, und daher in dieser Hinsicht von seinen Landsleuten keinen Widerspruch besorgte. Er hat sich auch in seiner Erwartung nicht betrogen. Seine Gegner *Oswald*, *Beattie*, *Reid* griffen ihn nicht von dieser Seite an: und selbst in Deutschland, wo man diese schwache Seite des Humischen Skepticismus besser hätte bemerken sollen, wo aber die *Lockische* Theorie von dem Ursprunge der Vorstellungen gleichfalls sehr gangbar war, erstaunte man mehr über die Kühnheit des skeptischen Athleten, als daß man es gewagt hätte, sich in einen ordentlichen Kampf mit ihm einzulassen.

Nach dieser Eintheilung der Vorstellungen war es nun *Hume* nicht schwer, nicht nur die *objective Realität der allgemeinen Begriffe*, sondern so gar ihr *Daseyn in der Seele* wegzuräsoniren, und sie für Udinge zu erklären. „Denn (fragt er) was für eine Impression entspricht den allgemeinen Ausdrücken *Tausenddeck*, *Tugend*, *Kraft* u. s. w.? Er behauptet mit *Berkley*, daß „alle allgemeine Begriffe im Grunde nichts als individuelle Begriffe wären, die man an einen gewissen Ausdruck hänge, der ihnen eine *ausgedehntere Bedeutung* gebe, und mache, daß man sich gelegentlich anderer Individuen erinnere, die ihnen ähnlich seyen:“ und er hält dieses für eine der *wichtigsten und größten Entdeckungen*, die in den letzten Jahren in der Republik der Wissenschaften gemacht worden seyen (S. 51.). Da es aber doch darauf ankommt, zu erklären, warum wir diese Begriffe über

ihre Natur ausdehnen, d. i. sie als allgemein behandeln; so sagt *Hume*, daß wir alle, ihre möglichen Grade von Quantität und Qualität wenigstens in so weit sammeln, als sie zu den Zwecken unsers Lebens dienen. „Mit dem Wort erwache der individuelle Begriff; mit diesem die übrigen, die mit demselben nach den Gesetzen der Aehnlichkeit, der Gleichzeitigkeit, der Succession u. s. w. verbunden seyen: unsere Einbildungskraft gehe von dem einen zum andern: wir bekommen nach und nach eine Leichtigkeit, die ganze Reihe zu durchlaufen, und täuschen uns dann mit der Einbildung, als hätten wir einen allgemeinen Begriff formirt. Diese Täuschung beruhe also, so wie das ganze Geschäft, auf der *Einbildungskraft* und *Gewohnheit*“).

In den Abschnitten von *Raum* und *Zeit* hat *Hume* es hauptsächlich mit den Mathematikern zu thun: diese werden noch weniger mit ihm zufrieden seyn, als die Metaphysiker. „*Raum* und *Zeit* sind nicht ins Unendliche theilbar, denn unsere endliche Vorstellungskraft kann sich nicht das Unendliche vorstellen.“ „Der *Raum* löst sich in einfache Punkte auf, und zwar sind diese Punkte gefärbt und undurchdringlich.“ (S. 92.) „Das Princip der *Congruenz* ist ganz unschicklich, die Gleichheit der Figuren zu beweisen, denn wir können ja die *Berechnung der Punkte nicht wahrnehmen*.“ (S. 103.) „Die *Linie* wird durch die *Anzahl ihrer Punkte* bestimmt, und folglich ist eine *Linie* der andern gleich, wenn die *Zahl der Punkte* in beyden gleich ist.“ (S. 101.) „Doch darf man sich, wie *Hume* bescheiden hinzusetzt, von diesem neuen *Massstab* nicht viel Nutzen versprechen. Daraus, daß wir keinen deutlichen bestimmten Begriff von der

geraden Linie und der obern Fläche haben, schließt *Hume*, daß „die ganze Geometrie ungewiß sey.“ (S. 112.) Er glaubt, daß „zwey gerade Linien, die sich lange genug gegen einander neigen, wohl ein *gemeinschaftliches Segment* haben können, so sehr auch unsere Begriffe uns von dem Gegentheil zu versichern scheinen.“ (S. 148.) Warum sollte auch *Hume* solches nicht für möglich halten? Sinne und Einbildungskraft haben ja nichts dagegen; und die *allgemeinen Begriffe* haben aus der Geometrie, so wie aus der Philosophie, ihren Abschied bekommen. — Uebrigens ist „der *Raum* nichts anders, als die Idee sichtbarer oder fühlbarer Punkte, die nach einer gewissen Ordnung gestellt sind“ (S. 117.) und „die *Zeit* nichts anders als die Art und Weise, in welcher gewisse reale Objecte wirklich sind.“ (S. 138.) Aber zum Unglück „fehlen uns auch hier die *correspondirenden Impressionen* (S. 139), und wir werden daher genöthigt seyn, die Begriffe von Raum und Zeit für Täuschungen anzusehen, die durch *Einbildungskraft* und *Gewohnheit*, diese so fruchtbare Humische Principien, erzeugt worden sind.

Von Raum und Zeit geht *Hume* zum dem Begriff der *Existenz*, besonders der *äußern*, über: und da ist es ihm sehr evident, daß jede Idee, die wir formiren, die Idee eines *Seyns*, und die Idee eines *Seyns* jede Idee sey, die wir formiren (S. 142.) d. i. jede Vorstellung existirt; und existiren ist nichts anders als vorgestellt werden. „Wer dieses nicht zugeben will, muß eine besondere *Impression* ausfindig machen, von welcher der Begriff der Wirklichkeit abgeleitet ist: eine solche *Impression* gibt es aber nicht.“ (Ebend.) Und „da dem Gemüthe nichts ge-

genwärtig ist, als Wahrnehmungen und Vorstellungen; so haben wir auch keinen Grund, ein *äußeres* Daseyn anzunehmen, und das Universum existirt bloß in unserer Einbildungskraft.“ (S. 144.) Was *Hume* aus den Eigenschaften der Körper mache, ist leicht zu errathen: er stimmt hierin ganz dem *Berkley* bey, und ist consequenter als *Locke*, der die sogenannten *ursprünglichen Qualitäten* dem Körper als etwas reelles beylegte. Woher entsteht nun aber die Täuschung, daß wir nach dem Gemeinsinn, und der Vernunft zum Trotz, gewissen Vorstellungen ein *fortdauerndes Daseyn* beylegen, und sie von den Fictionen der Einbildungskraft unterscheiden? Das kommt nach *Hume* von dem größern Grad ihrer *Lebhaftigkeit*, *Solidität*, *Festigkeit*, *Beständigkeit*, (denn die Ausdrücke sind hier schwer zu finden;) her (S. 200.); und zwar geht hier das Gemüth von einer gegenwärtigen Impression zu einer mit derselben associirten Idee über. Und da solches nicht durch Schlüsse, sondern durch eine bloße *Gewohnheit* geschieht; so kann man es *Glauben* nennen. Das Daseyn der Körper beruht also auf einem *Glauben* (S. 197.) — Etwas dunkleres und minder Befriedigendes über diese Materie erinnere ich mich nirgends gelesen zu haben. Die Vergleichung zwischen *Roman* und *Geschichte* (S. 202.), wodurch *Hume* seine Theorie zu bestätigen sucht, beweist gerade ihre Unrichtigkeit, und hätte ihn auf eine ganz andere Erklärung führen sollen. Er scheint auch am Ende (S. 252.) ein anderes Criterium von der Realität der Objecte anzunehmen, indem er den Grund des Unterschiedes zwischen einer *ernsthaften Ueberzeugung* und dem *poetischen Enthusiasmus* in die *Reflexion* und die *allgemeinen Regeln* setzt, und (S. 389.)

sich

sich auf den *Zusammenhang* und die *regelmäßige Abhängigkeit* der Erscheinungen beruft.

Nun kommt *Hume* auf die Lehre von der *Wahrheit* und *Wahrscheinlichkeit*: und nachdem er über die verschiedenen Grade der Gewissheit in der *Geometrie* auf der einen Seite, und der *Arithmetik* und *Algebra* auf der andern, viel scharfsinniges, und nach meinem Urtheil richtiges gesagt (S. 148.); so untersucht er die Begriffe von *Ursache* und *Wirkung*. Diese Abhandlung ist die wichtigste in dem *Humeschen* Werk, weil diese Begriffe in die ganze menschliche Erkenntniß eingreifen. Der *Skepticismus* sucht hier das eigentliche Fundament, worauf das Gebäude der Vernunft ruht, zu unterminiren, unbekümmert, ob es über ihm zusammenstürzen, und ihn unter seinen Ruinen begraben werde.

*Hume* unterscheidet zuvörderst die Verhältnisse der *Identität*, der *Zeit* und des *Raums* von dem *Caussalitätsverhältniß*, und bemerkt von dem letztern, daß es über die Sinne hinausgehe, und uns nicht von Wirklichkeiten und Dingen belehren könne, die wir weder sehen, noch fühlen (S. 155.). „Wenn Dinge, fährt er fort, als Ursache und Wirkung angesehen werden; so müssen sie zwar (unmittelbar oder mittelbar) an einander gränzen, und eins muß vor dem andern hergehen: aber *Contiguität* und *Succession* sind nicht die einzigen Bedingungen dieses Verhältnisses: es muß noch der Begriff der *nothwendigen Verknüpfung* zwischen Dingen, die wir Ursache und Wirkung nennen, hinzukommen. „Welches ist nun die *Impression*, woraus der Gedanke entsteht, daß die Wirkung nothwendig mit der Ursache verknüpft ist? und worauf beruht der allgemeine Satz,

dafs jedes Ding, dessen Existenz einen Anfang hat, auch eine Ursache haben müsse?“ „Da wir keine Impression angeben können, woraus dieser Begriff unmittelbar erzeugt würde, indem keine der bekannten Eigenschaften der Körper den Begriff der Causalität enthält; so ist der Satz nicht intuitiv.“ Er ist aber auch nicht demonstrativisch-gewifs; denn Ursache und Wirkung sind verschiedene Begriffe, und alle verschiedene Begriffe lassen sich durch die *Einbildungskraft* trennen (S. 165.) „Auch hält der *Hobbesische*, *Clarke'sche* und *Lockische* Beweis die Prüfung nicht aus (S. 165. ff.) „Es bleibt also nichts übrig, als den Grund dieser Nothwendigkeit darin zu suchen, dafs wir das, was wir Ursache und Wirkung nennen, in der *Erfahrung* beständig mit einander verknüpft gefunden haben.“ „Durch diese beständige Verknüpfung haben sich die Ideen in der *Einbildungskraft* so dicht an einander gelegt, und so innig verbunden, dafs, so oft die eine in uns wiederum gegenwärtig wird, auch die andere als ihre Folge oder Begleiterin, mit hervortritt; so wie wir, kraft der genauen und innigen Verbindung unserer Worte mit den Begriffen, ohne alle Reflexion; und durch eine Art von Stofs, von jenen zu diesen übergehen, dafs nicht ein Augenblick zwischen dem Hören des einen und dem Denken des andern verfließt.“ (S. 191.) „So sind *Association der Ideen* und *Gewohnheit* die einzigen und wahren Quellen der *Causalität*, und in ihnen allein ist der Grund der Nothwendigkeit dieser Art von Verknüpfung zu suchen.“

Um aber doch seiner Theorie, nach welcher alle Ideen *Kopieen von Impressionen* sind, einigermaßen getreu zu bleiben, sagt *Hume*, dafs, „obwohl durch

die öftere Wiederholung ähnlicher Fälle, in welchen wir die Caussal-Verknüpfung wahrnehmen, in den Objecten keine neue Eigenschaft hervorgebracht werde, woraus die Idee entstehen könnte, doch die *Bemerkung dieser wiederholten Aehnlichkeit eine neue Impression in dem Subject oder in dem Gemüth hervorbringe*, welche das wahre Muster dieser Idee oder dieses Begriffs sey.“ (S. 329.) Die Seele ist es also *allein*, die den Begriff der Caussalität bildet: er ist etwas blofs subjectives, und ein Geschöpf der Einbildungskraft, dem lediglich nichts in den Objecten entspricht, und auch nichts entsprechen kann, weil die Bestimmung des Denkens nicht den von uns verschiedenen Dingen zukommen kann (S. 335.). Was das Schlimmste ist, so liegt dieser Begriff nicht etwa *a priori* in der Seele, wodurch seine Nothwendigkeit vielleicht noch gerettet werden könnte; sondern er ist durch *Erfahrung* und *Gewohnheit* entstanden, und hätte eben so gut auch nicht entstehen können.

Ich muß bekennen, daß mir diese *Humische* Deduction von dem Begriffe der *Caussalität* nichts weniger als gründlich scheint. *Hume* hat zwar den Knoten stark genug geknüpft, und die Schwierigkeit der Sache recht fühlbar gemacht: allein wenn er es nun unternimmt, dieses Phänomen der menschlichen Natur, (denn für weiter als ein Phänomen hält er die Sache nicht,) zu erklären; so kann ich mit seiner Erklärung unmöglich zufrieden seyn. Erstlich ist es gegen die Erfahrung, daß der Begriff der Caussalität erst durch eine *Menge* ähnlicher Wahrnehmungen gebildet werde, indem er sich bald genug bey Kindern entwickelt, die noch keine große Menge von solchen Wahrnehmungen gemacht haben. Und doch ist eine

solche Menge ähnlicher Fälle nach der Humischen Theorie nöthig, um eine so feste Association von Begriffen, und eine so starke Gewohnheit zu bilden, daß die Seele nothwendig, und durch einen unaufhaltsamen Hang, von dem einen zu dem andern übergehe. Wir unterscheiden auch sehr deutlich diejenige Verknüpfung, die durch bloße öftere Wiederholung, wie z. B. bey Erlernung unserer Sprachen, gemacht wird, von derjenigen, wo wir zwey Dinge in eine Caussalverknüpfung setzen. — Hernach ist mit diesem allen die Entstehung der *Idee* oder des Begriffs selbst noch nicht erklärt: denn ich begreife höchstens, daß die Seele die Dinge, die wir Ursache und Wirkung nennen, mit einander unzertrennlich verknüpft; aber ich frage nun weiter: woher bekomme ich den *besondern Begriff der Caussalität*? Warum entsteht dieser Begriff nicht eben so gut dadurch, daß wir *Wörter* und *Ideen* mit einander verknüpfen? Hier ist ja auch *Association* und *Gewohnheit*, folglich auch eine subjective Impression. Warum ist es aber noch keinem Menschen eingefallen, zu sagen, das Wort *Baum* sey die Ursache von der correspondirenden *Vorstellung des Baums*? — Und wenn der Geometer aus dem Satz A den ihm vorher *unbekannten* Satz B *herausdenkt*, und einen in dem andern *gegründet* findet; wo ist da die *Association der Begriffe*? und was trägt die *Gewohnheit* dazu bey, daß der Geometer auf einmal von einer Idee zu der andern mit einer so unwiderstehlichen Nothwendigkeit übergeht?

Es sey mir bey dieser Gelegenheit erlaubt, über *Humens* Verfahren eine Reflexion zu machen, wovon sich die Anwendung auch auf einige unserer heuti-



gen Philosophen machen läßt. Man hat es ihm zum Verdienst angerechnet, daß er mit so vieler *Kuhnheit* seine Schlüsse aus den einmal angenommenen und festgesetzten Principien verfolgt, und sich seiner Skepsis so frey überlassen habe, unbekümmert, wohin sie ihn führen, und ob das Wichtigste von dem, was bisher für Wahrheit gehalten worden, darüber verlohren gehen werde. Das wäre nun nicht zu tadeln, und ein Beweis „von einer außerordentlichen Wahrheitsliebe, wenn *Hume* seine paradoxen Behauptungen so *bewiesen* hätte, oder so hätte beweisen können, daß gar kein Zweifel dabey Statt fände; wie solches der Fall bey den mathematischen Demonstrationen ist. Denn wenn man uns z. B. mathematisch oder durch eine algebraische Formel bewiese, daß *Gott nicht existire*; so müßten wir uns solches freylich gefallen lassen, und auf einen Satz Verzicht thun, der offenbar falsch wäre. Aber diels ist bey diesem, wie bey andern dergleichen Sätzen, *der Natur der Sache nach*, unmöglich: und da dünkt mich, sollte ein Philosoph doch auch einige Rücksicht auf das *Interesse der Menschheit* nehmen, und sich seinen Schlüssen, zumal wenn sie aus nicht genug geprüften Grundsätzen gezogen werden, nicht so ganz unbekümmert überlassen. Dadurch, daß *Hume* aus der Caussalität etwas bloß *subjectives*, und im Grunde *zufälliges* macht, wovon wir nicht wissen, ob es uns morgen noch so vorkommen werde, vernichtet er unsern Begriff von der *Gottheit*, und untergräbt das *Fundament der menschlichen Erkenntniß*. Nun läßt sich aber eine solche bloße Subjectivität *nicht beweisen*, und ein jeder Beweis davon, wenn er auch noch scharfsinniger wäre, als der *Humische*, wird seine schwachen Seiten haben,

und unbefriedigend seyn. Hätte *Hume* bloß gesagt, der Begriff der *Caussalität* habe etwas unbegreifliches, man könne seine Objectivität nicht deutlich darthun u. s. w. so würde er etwas gesagt haben, worin vielleicht viele Philosophen mit ihm übereinstimmen, und woraus keine so bedenkliche Folgen fließen; denn auf Unbegreiflichkeiten stößt man am Ende doch in der Philosophie. Aber er *leugnet* die Objectivität der *Caussalität*: er reducirt sie auf bloße *Association* der Begriffe und auf *Gewohnheit*: mit Einem Wort, der *Skeptiker dogmatisirt*, und zwar zum Nachtheil dessen, was uns bisher wichtige Wahrheit war. Dadurch giebt er denn eben so wohl Blößen, als der Dogmatiker, nur mit dem Unterschied, daß dieser bey seinem Dogmatisiren Rücksicht auf das Interesse der Menschheit nimmt, da hingegen der Skeptiker ein Vergnügen daran zu finden scheint, die ganze menschliche Erkenntniß zu zerstören. Aber (wird man sagen) *Hume* war vielleicht von der Richtigkeit seiner Deduction überzeugt? — Ich zweifle sehr daran, denn er hatte Scharfsinn genug, um das Unzureichende seiner Erklärung einzusehen. Auch sagt er selbst bey dem Beschlusse seines Werks: „bey jedem Schritte den ich thue, stocke ich, und bey jeder neuen Reflexion fürchte ich einen Irrthum oder eine Ungereimtheit in meinen Schlüssen.“ — „Kann ich wohl darauf rechnen, wenn ich alle angenommene Meinungen verlasse, daß ich der Wahrheit folgen werde? (S. 511.) — Diese letztere Frage ist, dünkt mich, sehr natürlich, und deutet an, wie ungereimt der Skeptiker verfährt, der zugleich dogmatisirt. — Das Einzige, was sich noch zu *Humens* Entschuldigung sagen läßt, ist, daß er künstliche Knoten geknüpft habe,

um sie lösen zu lassen, und den Wahrheitsforschern dadurch Stoff und Gelegenheit zu neuen und schärfern Untersuchungen zu geben.

Wie es nun mit dem Humischen *Criterion der Wahrheit* beschaffen seyn werde, läßt sich leicht daraus abnehmen, daß nach *Hume* am Ende alles auf *Impressionen, Ideen - Association* und *Gewohnheit* hinausläuft. Oben (S. 149.) hatte er zwar gesagt, daß „Algebra und Arithmetik noch die einzigen Wissenschaften seyen, in welchen wir eine Kette von Schlüssen bis zu dem höchsten Grade der Feinheit fortführen, und doch eine *vollkommene Genauigkeit* und *Gewisheit* behalten können.“ Aber, es sey nun, daß der Skeptiker solches vergessen, oder indessen seine Meynung geändert habe; so heist es jetzo (S. 364.). „kein Algebraist und kein Mathematiker ist so erfahren in seiner Wissenschaft, daß er ein völliges Vertrauen auf eine Wahrheit, die er erst entdeckt hat, setzen, oder sie für etwas mehr als bloße Wahrscheinlichkeit ausgeben könnte. „Wenn ich von einem Grundsatz überzeugt bin; so ist dieses nur ein Begriff, der stärker auf mich wirkt: und wenn ich einer Reihe von Beweisen vor der andern den Vorzug gebe; so entscheide ich bloß nach dem *stärkern Einfluß* des einen oder des andern *Gefühls*.“ (S. 213.) Mit einem Wort: „alles Wissen löst sich zuletzt in Wahrscheinlichkeit auf; und da das erste Urtheil, welches aus der Natur des *Objects* genommen ist, durch ein anderes aus der Natur des *Verstandes* berichtigt werden muß, der *Verstand* aber *trüglich* ist; so muß mit jeder neuen Prüfung, die Wahrscheinlichkeit abnehmen, bis endlich unser *Glaube*, er mag an-

fangs noch so stark und lebhaft gewesen seyn, in *Nichts verschwindet.*“ (S. 368.)

Aus dem Bisherigen folgt nun, daß *Immaterialität der Seele* ein Hirngespinnst ist. „Wir haben keinen Begriff von der Seele, weil wir keine *Impression* von ihr haben.“ Die Begriffe von *Substanz* und *Inhäsiön*, folglich auch die Fragen über die objective Beschaffenheit der Seele, haben keinen Sinn“ (S. 454. ff) „Man hat auch nicht nöthig, eine Substanz anzunehmen, die die Vorstellungen trage: denn da unsere Vorstellungen von einander und von jedem andern Ding in der Welt verschieden sind; so können sie *abgesondert existiren*: sie können also selbst *Substanzen* genannt werden.“ (S. 456.) „Auch darf man nicht fragen, *wo* denn die Vorstellungen existiren: denn ein Object kann existiren, ohne *irgendwo* zu seyn;“ ja man kann es sich schlechterdings nicht an einem gewissen *Orte* vorstellen“ (S. 460.). Dies sind, nach meinem Urtheil, sehr scharfsinnige Gedanken, und Beweise von *Humes* metaphysischem Genie: aber wie sehr ist alles dieses von demjenigen verschieden, was *Crusius* und *Lambert* über die *Substanz* gesagt haben! — *Hume* fürchtet auch bey diesen Behauptungen die Anklagen der Philosophen und Theologen nicht, und die Art, wie er sich gegen dieselben verwahrt, hat eine überraschende Originalität: er wälzt den Vorwurf der *Impietät* auf sie zurück, und macht sie alle zu Spinozisten. „Denn, sagt er, wenn Sonne, Mond und Sterne; Erde, Meere, Pflanzen, Thiere und Menschen, in der Seele, als in einer *einfachen Substanz* vorhanden sind; so ist es auch möglich, daß diese Dinge, und alle Theile des Weltalls, bloße *Modificationen* einer und ebenderselben

*untheilbaren Substanz* sind. „Wer das eine behauptet, muß mit *Spinoza* auch das andere behaupten: und so ist die gewöhnliche Meynung der Philosophen von der einfachen Seelen-Substanz im Grunde von dem Spinozismus nicht unterschieden.“ (S. 472.)

Endlich wird auch, wie nach dem Bisherigen wohl zu erwarten war, unsere *persönliche Identität* für eine Täuschung der Einbildungskraft erklärt: denn „welches ist die *Impression*, wovon diese Idee die Kopey wäre? „Alles, was ich bey mir entdecke, sind *Vorstellungen*; mein Selbst kann ich nie ohne Vorstellung ertappen“ (S. 488.) „Ich bin nichts als ein *Bündel* oder eine *Sammlung* von verschiedenen Vorstellungen, die mit unbegreiflicher Schnelligkeit auf einander folgen, und in einem beständigen Flusse und einer continuirlichen Bewegung sind.“ (S. 490.) „Die Identität, die wir dem Gemüthe beylegen, ist bloß ein erdichtetes Etwas, und mit derjenigen Identität, welche wir den vegetabilischen und thierischen Körpern zuschreiben, von gleicher Natur. (S. 501.) Sie wird bloß durch eine auf *Gewohnheit* gegründete Ideen-Association formirt.“ (S. 502.) —

Und so wäre durch den Humischen Skepticismus das Wichtigste in der menschlichen Erkenntniß, ja die menschliche Vernunft selbst zerstört; denn Hume sagt endlich (S. 518.) gerade heraus, daß uns keine Wahl zwischen einer *falschen* Vernunft und *gar keiner*, gelassen sey. — Wenn dieses etwa bang machen sollte, der wird vielleicht durch die Humische (freylich etwas unerwartete) Versicherung wieder beruhiget werden, daß die *Natur* zum voraus dem Skepticismus auf das kräftigste entgegengearbeitet habe, (S. 519.) und daß die *moralischen* und die von der *Analogie der Natur*

hergenommenen Beweise *gleich streng und überzeugend* seyn. (S. 486.)

Niemand hat so gründliche Bemerkungen über die Humische Erklärung des *Caussalitätsverhältnisses* gemacht, und das Unzulängliche davon so gut gezeigt, als Herr *Tetens* in seinen *Versuchen über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*: ein großes und wichtiges Werk, das gegen das Ende dieses [Tetens.] Zeitraums erschien. H. *Tetens* befolgt in der Psychologie die beobachtende Methode, die nach meinem Urtheil die einzig - gute ist, und ohne welche sich von der Seele eben so wenig als von dem Körper erkennen läßt. „Er nimmt die Modificationen der Seele so, wie sie durch das Selbstgefühl wahrgenommen werden: er beobachtet sie mit scharfem und ganz auf seinen Gegenstand gehefteten Blick, und wiederholt die Beobachtungen unter abgeänderten Umständen: er bemerkt die Entstehungsart der Seelen - Modification und die Gesetze, nach welchen sie geschehen. Alsdann vergleicht er die Beobachtungen, und löset sie auf, um die einfachsten Vermögen und Wirkungsarten, und deren Beziehung auf einander zu finden.“ Daß hiebey nicht nur *Facta* gesammelt, sondern auch geschlossen werden müsse, versteht sich von selbst; denn wie würde man sonst zu einer *Theorie* kommen, die am Ende doch die Frucht der psychologischen Untersuchungen seyn soll? Aber wenn H. *Tetens* aus seinen Beobachtungen Schlüsse zieht, es mögen nun strenge, oder bloß analogische seyn; so geschieht es mit vieler Vorsicht, und nicht zu Gunsten einer zum voraus angenommenen Hypothese. — Diefs ist unstreitig eine bessere, aber freylich auch mühsamere Methode, als wenn man seine Psychologie mit

der Eintheilung der Vorstellungen in *Impressionen* und *Kopeyen von Impressionen*, oder mit Voraussetzung von *Gehirnsfibern*, und ihrem mit den *Ideen* harmonirenden Spiel anfängt.

H. Tetens untersucht zuvörderst die Natur der *Vorstellungen*, weil in ihnen die Seele sich am deutlichsten offenbart. Bekanntlich hat das Wort *Vorstellung* in der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie eine gar weite Bedeutung, und bezeichnet alles, was in der Seele vorgeht. H. Tetens stellt (S. 8. ff.) eine lehrreiche, und jener Philosophie nicht zum Nachtheil gereichende Kritik darüber an, und schränkt hernach, zu Folge der gemachten Beobachtungen, die Vorstellungen auf die von den Seelen-Modificationen zurückgebliebenen, und auf dieselben sich beziehende Spuren ein, welche durch innere Ursachen wieder hervorgezogen oder entwickelt werden können. Dieses zeigt er zuerst an den *Gesichts- und Gehörs-Vorstellungen*, und sodann an den Vorstellungen der übrigen *äußern Sinne* (S. 40. ff.). Die ihrer Natur nach schwächeren Vorstellungen des *innern Sinnes* machen Schwierigkeiten: aber H. Tetens beweist aus Beobachtungen, daß auch unsere Affecten, unsere Willens-Bestrebungen, ja selbst unsere Denkhätigkeiten solche Spuren in uns zurücklassen, welche durch die Eigenmacht der Seele, und ohne Mitwirkung der ersten Ursache, wieder hervorgebracht werden können. Es ist dieß eine der tiefsinnigsten Untersuchungen in dem ganzen Werk. — So bekommt der Begriff der *Vorstellungskraft* zwar keinen so weiten Umfang, als in der Leibnitzischen Philosophie, aber doch einen ungleich-weitern, als was man insgemein durch *Einbildungskraft* versteht. Die *Gesetze* dieser Kraft wer-

den nun entwickelt, und es wird auf eine scharfsinnige Art gezeigt, daß die bekannten Gesetze der *Ideen - Association* (wodurch die Engländer in der Psychologie, so wie durch die *Attraction* in der Physik, alles erklären wollen;) nicht hinreichen, die ganze Folge der Vorstellungen in der Seele zu bestimmen. (S. 108. ff.) Die *Dichtkraft* wird sodann auf eine auch für die schönen Wissenschaften fruchtbare Art entwickelt (S. 115. ff.), und nach einer über die *Homogenität* der Dinge angestellten tiefen metaphysischen Untersuchung, wird gezeigt, daß jene Kraft ein eigentlicher Zweig der Vorstellungskraft sey. (S. 142. ff.) — Uebrigens sind die *dunkeln Vorstellungen* in diesem Abschnitt auf eine ganz neue Art behandelt, und die Leibnitzische Theorie davon durch Beobachtungen und Schlüsse bestätigt worden.

Ein eben so feiner Beobachter ist *Tetens* bey der Untersuchung des *Empfindens* und *Fühlens*. Er giebt die unterscheidende Merkmale davon an (S. 170. ff.), wobey die schwere Frage erörtert wird, ob *wirken* und *leiden* in der Seele wesentlich von einander unterschieden sey, und ob beydes zugleich und neben einander vorhanden seyn könne. Obgleich H. *Tetens* nur das *Absolute* für einen unmittelbaren Gegenstand des Gefühls hält (S. 191.); so giebt es doch, nach ihm, auch ein *Gefühl der Verhältnisse* der Einerleyheit und Verschiedenheit, der Folge, der Lage, der Verbindung, der Abhängigkeit, des Schönen, Wahren und Guten (S. 190.). Dieser Abschnitt ist besonders merkwürdig, weil durch die *Tetensche* Deduction diese Verhältnisse am Ende auf etwas *blofs Subjectives* hinauslaufen: denn sie bestehen in *Beziehungen*, und diese werden allein von der Seele gemacht und empfunden.



den (S. 191. ff. vergl. S. 356.). Sollte hier nicht der tiefsinnige Mann, zu Gunsten des *Lockischen* Satzes, „dafs alle unsere Ideen aus Empfindungen entstehen,“ über die Gränzen der Beobachtung hinausgegangen seyn? —

Der Abschnitt von den *Empfindnissen* oder *angenehmen Empfindungen* (S. 220. ff.) ist einer der vorzüglichsten. Der Verfasser zeigt sehr schön gegen den *Helvetius* und andere, dafs das körperliche Vergnügen nicht die einzige Quelle der menschlichen Glückseligkeit ist, und dafs das Epikurische System auf einer sehr einseitigen Betrachtung der menschlichen Natur beruht. Eben so gut wird (S. 249. ff.) erklärt, wie unangenehme Empfindungen in der Vorstellung angenehm, und angenehme unangenehm seyn können; eine Theorie, ohne welche die Frage: ob das *Uebel in der Welt* überwiegend sey oder nicht; sich nicht gehörig beantworten läfst.

Nun wird (S. 262. ff.) das *Denken*, oder das *Vermögen*, die *Verhältnisse der Dinge* zu erkennen, abgehandelt. Zur Probe, mit welchem Scharfsinn der Vf. dieses wichtige Seelenvermögen untersucht, will ich die Stufen hersetzen, die er bey der Bildung unserer *Verhältnissbegriffe*, entdeckt hat. (S. 309.)

1) Das erste sind die *Denk-Actus*, welche nach gewissen nothwendigen Gesetzen der Denkkraft, unter gewissen Umständen, in jedem Menschenverstande vorgehen, und *gefühl*t werden.

2) Hieraus entstehen die *Vorstellungen von Verhältnissen*, und zwar anfangs die einzelnen, sodann die *allgemeinen*.

3) Nun bilden sich erst, wenn das *Gewahrnehmen* hinzukommt, die *Verhältniss-Ideen* und die *Verhältniss-Begriffe*, welche endlich

4) wiewohl mit vieler Mühe, und mit Gefahr des Irrthums, von dem Psychologen untersucht, und zu deutlichen Verhältniß-Ideen erhoben werden.

Diese ganze Analyse, (wobey man freylich dem tiefsinnigen Verfasser nur mit Mühe und großer Anstrengung folgen kann;) muß in dem Werke selbst nachgelesen werden. Um dem Vorwurfe der Spitzfindigkeit, den man ihm etwa machen möchte, vorzukommen, bemerke ich nur, daß offenbar zwischen dem *Denken*, und dem *Wahrnehmen des Denkens* ein großer Unterschied ist. Das Kind denkt früh genug: aber wie lange steht es nicht an, bis es die Wörter *denken*, *schließen*, *folgen* u. s. w. verstehen lernt: ein Beweis, daß die *Idee vom Denken* in seiner Seele lange nicht *hervorstechend* und *allgemein genug* vorhanden ist, um sie an ein Zeichen knüpfen zu können.

Aus der Theorie des Verfassers vom *Empfinden*, *Vorstellen* und *Denken* läßt sich nun begreifen, wie er in Ansehung des *Ursprungs unserer Ideen* mit *Locken* und *Leibnitzen* zugleich übereinstimmen konnte. „Der Stoff aller unserer Ideen, selbst unserer Verhältniß-Begriffe, sind die äußern oder innern Empfindungen.“ (S. 336. ff.) Darin hatte *Locke* ganz recht: und da er auch die *Reflexion* als eine Ideen-Quelle annahm; so mußte er zu dem Aristotelischen Grundsatz: *nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu*, nothwendig die Leibnitzische Einschränkung: *excepto ipso intellectu*, hinzudenken, ob er wohl solches nicht ausdrücklich gesagt hat.“

Aus der *Vergleichung der verschiedenen Aeußerungen der Denkkraft* (S. 346. ff.) bemerke ich nur die Erklärung von *Raum* und *Zeit*; zweyer Begriffe,

die, wie H. Tetens (S. 360) sehr naiv sagt, den Metaphysikern *so viel Kreuz verursacht haben*. Nach des Vf. Theorie vom Denken giebt es nämlich *Verhältniß-Ideen ohne Ideen der sich auf einander beziehenden Dinge*. Der Actus des Beziehens wird klar genug wahrgenommen: aber die *Objecte selbst* nicht. So geht es mit Raum und Zeit. Wir beziehen die coexistirenden und successiven Dinge auf einander, ohne sie von einander zu unterscheiden, und besonders wahrzunehmen. Die Beziehungsgefühle fließen zusammen, und der ganze Actus wird wahrgenommen. Hiebey sagt H. Tetens (S. 360.), daß die Begriffe von einem *ganzen unendlichen Raum*, und einer *unendlichen Zeit* Grundbegriffe im menschlichen Verstande seyen: welches ich in Hinsicht auf die *neuere Philosophie*, die beynahe das Nämliche sagt, hier anführe.

S. 373. sucht H. Tetens den Ursprung unserer Erkenntniß von der *objectivischen Existenz der Dinge* zu erklären. Buffons schöner Monolog, worin er den neu-geschaffenen Menschen zu einer Art von Idealisten macht, der eine zeitlang alle seine Empfindungen als Modificationen seines Ichs ansieht, und *alles in sich selbst setzt*, wird gewiß vielen meiner Leser noch im Gedächtniß seyn. H. Tetens erinnert dagegen mit Grund, daß diese idealische Art zu *räsonniren* bey dem ersten Menschen sehr unnatürlich sey, und glaubt, daß der Mensch nicht einmal sein *Ich* konnte kennen und unterscheiden lernen, ohne vorher einen Begriff von einem *wirklichen Object* zu haben, das nicht sein Ich sey. — Die *Tetensche* Abhandlung ist gewiß das Tiefsinnigste, was je über diese dunkle Materie ist geschrieben worden: aber sie

leidet keinen Auszug. Wäre sie auch durchgängig richtig, (woran ich noch zweifle;) so würden wir doch weiter nichts daraus lernen, als *wie* und *nach welchen subjectiven Gesetzen* wir auf den Gedanken von der *objectiven Existenz* der Dinge kommen. Ob und in wie fern aber diese Dinge wirklich außer uns existiren, das hat H. Tetens unentschieden gelassen.

Die Versuche über den Unterschied der *sinnlichen* und der *vernünftigen* Erkenntniß (S. 426. ff.), gründen sich, wie H. Tetens selbst bemerkt, auf die Leibnitzisch-Wolffsche Philosophie: aber die ganze Materie erscheint hier in einem neuen Licht. „Die Sonne ist dennoch (sagt der Vf. sehr treffend S. 450.) viele millionenmale größer, wenn schon beyde als gleich groß aussehen.“ Das ist ein Ausspruch der *Vernunft*. „Durch welchen Weg kommt sie nun zu diesem Gedanken? wie fängt sie mit den Ideen von dem Himmel an, dergleichen *Virgils* Schäfer hatte, und hört auf mit den Ideen eines *Newtons*?“ — Das Resultat dieser und der folgenden ungemein scharfsinnigen Untersuchung ist, daß *Allgemeinheit* und *Nothwendigkeit* der Charakter der Vernunft-Urtheile sind, wodurch sie sich von den sinnlichen Urtheilen unterscheiden. Bey dieser Gelegenheit bestreitet H. Tetens sehr glücklich *Humen* und andere, die die *höchsten Grundsätze* der Vernunft für weiter nichts als eine Art von allgemeinen Erfahrungs-Sätzen halten, deren Richtigkeit auf einer durchgängigen Uebereinstimmung der *Empfindungen* beruhe: er heist dieses einen *Grund-Irrthum in der Philosophie*, dem er die triftigsten Gründe, und besonders die Mathematik entgegensetzt. Freylich kommt er am Ende, wie alle Metaphysiker, mit der wichtigen Frage ins Gedränge, ob wir die *Nothwendig-*

*digkeit*, die wir in unsern Gedanken, Urtheilen und Schlüssen finden, auch auf die *Dinge außer uns* übertragen dürfen? ob die Dinge außer uns so beschaffen sind, wie wir sie nach den nothwendigen Gesetzen unserer Denkkraft uns vorstellen? mit einem Wort, ob die *Wahrheit etwas bloß subjectives, oder zugleich auch etwas objectives sey?* — Diese Frage wird anfangs (S. 530) bloß skeptisch, aber immer auf eine sehr interessante Art behandelt; und am Ende fällt das Urtheil des Verfassers dahin aus, daß die nothwendigen Wahrheiten für *jeden Verstand* Wahrheit seyn müssen, und daß ein Verstand, der einen *viereckten Zirkel* denken könnte, für uns selbst ein viereckter Zirkel ist (S. 542.). So begegnet H. Tetens, nachdem er der *Subjectivität* unserer Erkenntniß so viel eingeräumt hatte, *Leibnitzen* wieder, der die allgemeinen Ideen und die nothwendigen Vernunftwahrheiten in den *Göttlichen Verstand* setzte, und diesen als das *letzte Fundament ihrer Objectivität* ansah: ein abermaliger Beweis, daß, wenn man lange genug über die dunkeln und schweren Materien in der Metaphysik speculirt hat, man doch am Ende auf die Ideen dieses großen Mannes kommt. —

Der Versuch (S. 570.) von der Beziehung der *höhern Vernunft-Kenntnisse* zu den Kenntnissen des *gemeinen Menschenverstandes*, ist gegen *Humen* und die Skeptiker gerichtet, welche aus dem scheinbaren Widerspruch dieser zweyerley Arten von Kenntnissen nachtheilige Folgen für die ganze menschliche Erkenntniß ziehen. H. Tetens zeigt sehr schön, daß die *Vernunft* und der *gemeine Menschenverstand* einander nicht widersprechen, sondern sich wechselseitig berichtigen: wobey aber die Vernunft einen offenba-

ren Vorzug hat. So sucht der wahre Philosoph überall *Uebereinstimmung* zu entdecken; während daß der Skeptiker überall Widersprüche und Lücken ausspäht.

Die letzten Abhandlungen dieses 1sten Bandes betreffen das Grund-Princip des *Empfindens*, *Vorstellens* und *Denkens*, wo man wiederum den Scharfsinn des Verfassers bewundern muß, wenn man ihm auch nicht überall seinen Beyfall geben kann. *Gefühl*, mit *Selbstthätigkeit* verbunden, scheint ihm jenes Grund-Princip zu seyn. Vielleicht ist diese Idee von der gewöhnlichen, nach welcher die Seele *Passivität* und *Activität*, oder *Receptivität* und *Spontaneität* hat, nicht so verschieden; ja selbst die (endliche) *Vorstellungskraft*, die *Leibnitz* für die Grundkraft der Seele hält, wird sich noch wohl damit vereinigen lassen.

Von dem 2ten Bande dieses *Tetenschen* Werkes werde ich um so weniger sagen, da sich die darin enthaltenen Untersuchungen in die *Anthropologie* hineinziehen, die außer dem Gebiete der Metaphysik liegt.

Durch den ersten Versuch über die *Selbstthätigkeit* und *Freyheit* glaube ich nicht, daß diese Lehre ins Reine gebracht worden sey. Der *Determinismus*, dem der Vf. nicht ganz günstig ist, wird sich wohl noch in irgend eine Verschanzung zurückziehen, und sich daselbst, vielleicht mit Waffen, die ihm diese Abhandlung selbst an die Hand giebt, vertheidigen können: denn H. *Tetens* nimmt den Satz des zureichenden Grundes in seiner ganzen Allgemeinheit an (S 157.) „*Leibnitz* sagte mit Recht, heist es S. 144. ohne zureichenden Grund geschieht nichts; aber wer hat die

Philosophen berechtigt zu sagen: ohne zureichenden Grund *kann* nichts geschehen?“

In dem Versuch über das *Seelenwesen* im Menschen sagt H. Tetens, daß man durch richtige Schlüsse auf den Satz kommen könne, daß „in dem menschlichen Seelenwesen, außer dem körperlichen Organ, ein *einfaches* unkörperliches Wesen, eine wahre *substantielle Einheit* vorhanden sey, welche eigentlich das fühlende, denkende und wollende Ding sey.“ (S. 210.) Gleichwohl glaubt er, daß das Selbstgefühl, das Ich, und die Vorstellungen, die wir von unsern Gemüthsbewegungen, unsern *Denkthätigkeiten* und Willens-Aeußerungen haben, weiter nichts als *Erscheinungen* seyen (S. 212.). — Hier möchte ich H. Tetens fragen, wie es, nach dieser Theorie, mit dem Absoluten und Objectiven in unserer Erkenntniß, wie es mit den *nothwendigen Vernunftwahrheiten* u. s. w. aussehen werde, und ob man auf solche Art *Humen* und die Skeptiker noch widerlegen könne? —

Wenn ich hier eine Inconsequenz finde; so halte ich hingegen die in diesem Versuch befindliche Prüfung der *Bonnetischen* Hypothese von dem Grund der Vorstellungen in dem Gehirn (S. 238. ff.) für ein Meisterstück, und für ein Muster, wie man psychologische Hypothesen prüfen soll. — Was der Vf. (S. 341.) von den *organischen Associationen* und *Bewegungs-Reihen* im Körper sagt, ist, so viel ich weiß, ein neuer und an Folgen fruchtbarer Gedanke; und der Satz (S. 351.) „je mehr eine von den substantiellen Einheiten, welche zusammengenommen das Princip des Lebens und der Thätigkeit der ganzen Organisation enthalten, vor den übrigen hervorsticht, desto mehr ist diese Substanz ein *Ich* oder eine *Seele*,“

dieser tiefsinnige Gedanke, sage ich, verbreitet ein neues Licht über die Natur der *Animalität*. Er hat viele Aehnlichkeit mit dem oben-angeführten *Plouquetischen* Satz: *dafs eine jede natürliche Maschine ihre herrschende Monade habe*, und gründet sich also auf die Leibnitzische Monadologie.

Den letzten Versuch über die *Perfectibilität* und *Entwicklung des Menschen* übergehe ich, weil er fast ganz anthropologisch ist, und mache nur noch ein Paar Anmerkungen über dieses *Tetensche* Werk.

1. Man hat *Locken* den *Zergliederer des menschlichen Verstandes* genannt: allein H. *Tetens* hat nach meinem Urtheil die Zergliederung der Seelenvermögen ungleich weiter getrieben als er: wie ich denn auch unter uns Deutschen keinen Seelenbeobachter kenne, der ihm könnte an die Seite gesetzt werden. Aber eben deswegen hat das Werk den allgemeinen Beyfall nicht erhalten, den es in dieser Hinsicht verdient hätte. Der Grund davon ist leicht zu finden. Bey der Beobachtung kleiner Gegenstände in der Körperwelt machen die Mikroskope ungefähr alle Augen gleich; bey der Beobachtung der Seele giebt es kein Mikroskop, als das scharfe Auge des innern Sinnes, das eines der seltensten Geschenke der Natur ist, und das noch überdies geübt seyn will. — Nicht jeder wird in der Seele lesen, was H. *Tetens* darin gelesen hat. — Aber ein Mann, der mit der Fähigkeit, sich in das *Tetensche* Gedanken - System hineinzudenken, die Gabe der Darstellung und einen leichten Vortrag verbunden hätte, wäre im Stande gewesen, aus diesem Werk eine *empirische Psychologie* herauszuspinnen, die vielleicht Epoche gemacht hätte.



2. Ein Fehler des Werkes ist es vielleicht, daß man dadurch gar zu leicht verleitet wird, die ganze menschliche Erkenntniß als *bloß subjectivisch* anzusehen: (wiewohl H. Tetens seine Theorie noch wohl gegen diese Bedenklichkeit rechtfertigen, und dem Einwurf durch eine kleine Abänderung derselben ausweichen könnte.) Diefes ist nun freylich der natürliche Gang, den alles Philosophiren nimmt. Der *Jonische* Philosoph war bloß mit den *Objecten aufser sich* beschäftigt: und gerade als wenn er sich nicht genug von sich entfernen könnte, verstieg er sich bald in den Himmel, um Welten zu bauen, bald vertiefte er sich in den Abgrund der Materie, um ihren Urstoff zu finden. *Sokrates* rufte den Philosophen das weise: γυνῆς σεαυτον, zu. *Plato*, sein Schüler, kehrte nun sein Geistes - Auge in sich selbst hinein, und fand bald, daß die Dinge, die wir für wahre Objecte halten, zum Theil bloße Geschöpfe unserer Sinnlichkeit sind, und aufser uns keine Realität haben, die er nur den Gegenständen des *Verstandes* einräumte. Seine Schüler gingen bald noch weiter. Die *mittlere Akademie* leugnete die objective Realität nicht nur der *sinnlichen*, sondern auch der *intellectuellen* Dinge. Nun wurde alles bloß *subjectivisch*, und der Skepticismus errichtete auf dieser bloßen Subjectivität unserer Erkenntniß seinen luftigen Thron. — Wie es bey den Griechen ging, so ging es auch bey uns. Das Studium der Psychologie endigt sich fast überall mit dem Idealismus. Man beobachtete die Seele: man heftete den Blick bloß auf sie: man sah alle Gegenstände nur in diesem Spiegel: und das Universum verschwand.

Das *Tetensche* Werk, so wenig Geräusch es zu seiner Zeit anachte, so sicher hat es im Stillen gewirkt; und auf die nächstfolgende Periode, besonders was den so eben berührten Punct betrifft, einen unverkennbaren Einfluß gehabt. Dieß ist der Grund, warum ich mich dabey verweilt, und nach meinen Einsichten davon geurtheilt habe, so ungern ich solches bey noch lebenden Schriftstellern thue. — Die übrigen berühmten Männer, die in dieser Periode die speculative Philosophie mit glücklichem Erfolge bearbeitet haben, und deren ich nicht anders als mit Lobsprüchen Erwähnung thun könnte, muß ich nun um so mehr mit Stillschweigen übergehen, da sie der *Königlichen Akademie* angehören, und zum Theil meine Richter sind. Wer kennt sie aber nicht, jene kleine Anzahl vortrefflicher Schriftsteller, wovon einige mit dem *Plato*, andere mit dem *Cicero* wetteifern könnten; die sich mehr bestreben, wahr und interessant, als neu und paradox zu seyn; die originell sind, ohne es zu scheinen; und die, unbekümmert, den *Stein der Weisen* zu finden, nur darauf bedacht sind, immer gute ächte Münze zu prägen, diese in Umlauf zu bringen, und dem Eindringen der falschen Münze vorzubeugen? — Die *Königliche Akademie* hat auch in dieser Periode, durch Krönung einiger metaphysischen Abhandlungen, worin der Leibnitzisch-Wolffische Geist athmete, Beweise gegeben, wie wenig sie sich von dem Strome der herrschenden Meynungen dahin reißen lasse, und mit welcher Sorgfalt sie darüber wache, daß das alte und bewährte Gute nicht in Vergessenheit komme, und verlohren gehe. —

Und wenn wir nun diese ganze Periode mit einem Blick übersehen; und berechnen, was die specu-

lative Philosophie, und besonders die Metaphysik in derselben gewonnen haben; so ergibt sich

1) daß die Schriften aus der Leibnitzisch-Wolffischen Schule noch immer zu den vorzüglichsten gehören, die unsere Nation in der Metaphysik aufzuweisen hat.

2) Daß die Versuche derjenigen, die in der Metaphysik einen ganz neuen Weg einschlagen wollten, nicht gelungen sind, und uns in der Erkenntniß der eigentlich interessanten Gegenstände der Philosophie um keinen Schritt weiter gebracht haben.

3) Daß die empirische Psychologie allerdings beträchtliche Fortschritte gemacht hat, daß man aber dabey auf Resultate gekommen ist, die schon in der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie enthalten sind <sup>10)</sup>.

4) Daß zwar in den Schriften der berühmten Metaphysiker dieser Periode hie und da neue Ideen vorkommen, daß aber die Metaphysik, als System betrachtet, dadurch nichts gewonnen; daß vielmehr

5) theils durch die Abneigung gegen die systematische Form, theils durch den Mißbrauch der empirischen Psychologie, die Skepsis ist befördert worden.

Als ein Zeichen dieser beynahe allgemein gewordenen Skepsis sehe ich das gegen das Ende dieser Periode <sup>[Skepticismus.]</sup> überhand nehmende Studium der Geschichte der Philosophie an, nachdem ein Paar berühmte Männer damit den Anfang gemacht hatten. Die Menge der in kurzer Zeit erschienenen Compendien von jener Geschichte ist in der That auffallend. Scheint es nicht, als hätte man nun an allem System verzweifelt, und geglaubt, es sey nichts mehr übrig, als die Meynungen der berühmten Männer über die Gegenstände der Philosophie zu sammeln, und dann einem jeden zu

überlassen, was er aus diesem Vorrath herauszunehmen für gut finden würde? Hiezu kam noch eine gewisse *Seichtigkeit* in vielen unserer philosophischen Lehrbücher<sup>11)</sup>; ein schöngeisterisches Geschwätz wodurch man den Mangel der Gründlichkeit zu ersetzen und zu verbergen suchte, und unter dem philosophischen Volk eine wahre Anarchie, die ein *neues Haupt*, oder gar einen *Dictator* zu erfordern schien. Dieser Dictator trat auf; und mit ihm fängt eine neue Periode der Metaphysik an.

## Vierte Periode der Metaphysik

von 1780 bis . . . .

[Kant.] Herr Kant behauptete schon in dem vorhergehenden Zeitraume unter den Metaphysikern Deutschlands einen vorzüglichen Platz. In seinem *einzig-möglichen Beweise von dem Daseyn Gottes*, (den er aber seitdem aufgegeben hat;), in seinem *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*; in seiner Schrift *über die falsche Spitzfindigkeit der 4 syllogistischen Figuren*; in seinen *Träumen eines Geistersehers*, hatte er sich als einen Selbstdenker gezeigt, der *Scharfsinn*, *Einbildungskraft* und *Witz* in einem seltenen Grade vereinigte, und der alles, was er zum Gegenstande seines Nachdenkens machte, von einer neuen Seite ansah. Indessen sind alle seine Schriften durch das wichtige Werk verdunkelt worden, das vor zehn Jahren unter dem Titel: *Kritik der reinen Vernunft*, zum erstenmal erschien, und ihm eine Celebrität verschaffte, die

seit langer Zeit keinem Metaphysiker zu Theil geworden war.

In diesem Werk wurde nicht etwa dieses oder jenes metaphysische System, sondern (was nach des Verfassers Behauptung bisher noch nicht geschehen war;) *die menschliche Vernunft* selbst der Kritik unterworfen, und die Rechtmäßigkeit ihrer Ansprüche untersucht. Gleich dem unermüdeten Reisenden, der zuerst den, lange Zeit unbekannt gebliebenen, Ursprung des *Nils* entdeckte, stieg der Königsbergische Philosoph (nach der Versicherung seiner Bewunderer) bis zu der *Quelle der Vernunft* hinauf, beobachtete ihre fast unmerklichen Ausflüsse, und verfolgte sie sodann bis dahin, wo sich ihre reinen Wasser mit dem Strome der *Erfahrung* vermischen, und wo der ganze Fluß erst *schiffbar* wird. — Aber diese kritischen Entdeckungen fielen gar nicht zum Vortheile der bisherigen Metaphysik, und der alten Ansprüche der Vernunft aus. H. Kant überzeugte sich, daß „unsere ganze *Ontologie, rationale Psychologie, Cosmologie* und *natürliche Theologie* nichts, als ein *Gewebe von Paralogismen*, und der bisherige Besitzstand der Vernunft eine *Usurpation* wäre, auf die sie schlechterdings Verzicht thun müßte, wenn sie wahre, *reine Vernunft* seyn wollte.“ — „So viel aber auf solche Art verlohren zu gehen schien; so viel war doch im Ganzen gewonnen, und so wichtig war das, was wir oben den *negativen Gewinn* in der Philosophie genannt haben. „Denn nun waren endlich einmal die *Grenzen der menschlichen Erkenntniß* festgesetzt; es war apodiktisch, und *aus der Natur der Vernunft* bewiesen, daß wir mit allen unsern Begriffen, Urtheilen und Schlüssen nicht über das *Feld der Sinnlichkeit*

hinüberkommen, und uns von Etwas, was kein Gegenstand der Erfahrung ist, nicht den geringsten Begriff machen können \*).“ — Dies ist das Resultat der neuern, oder (wie sie am liebsten genannt seyn will) der *kritischen Philosophie*; und der Verfasser der *Vernunftkritik* war seiner Sache so gewiss, daß er *bloß misverstanden, aber nicht widerlegt zu werden besorgte* \*\*). Dieser zuversichtliche Ton, der durch das ganze Werk herrscht, gab seinen Behauptungen ein gewichtvolleres Ansehen, und die eingemengten Spöttereien über die *Dogmatiker* konnten ihre Wirkung in einem skeptischen Zeitalter auch nicht verfehlen. Uebrigens kommt die Schreibart des Verfassers der *Bonnetischen* und *Humischen* an *Zierlichkeit* und *Runde* nicht gleich: sie ist gedehnt, und durch die Menge der *eingeschobenen* und *untergeordneten* Constructionen für den Leser, (den die *Sachen* schon genug aufhalten,) überaus beschwerlich <sup>12</sup>). Gleichwohl hat sie eine gewisse Ungezwungenheit und *Simplität*; und die *Kritik der Vernunft* enthält Stellen, denen man, in Ansehung der *Stärke* und *Erhabenheit*, in *Bonnet* und *Humen* nichts an die Seite setzen kann.

---

\*) S. Herrn Hofpr. Schulzens *Erläuterung der Kantischen Krit. der r. V.* S. 248. Ich nehme um so weniger Anstand, dieses Schulzische Werk, gleich dem Kantischen, hier und im folgenden anzuführen, da H. Kant laut der Vorrede der *Erläuterungen*, H. Schulzen versichert hat, daß er „allenthalben das Wichtigste und Zweckmäßigste aus der *Vernunftkritik* auszuheben, und die Richtigkeit seines Sinnes zu treffen gewußt habe.“

\*\*) S. die Vorrede zur 2ten Ausgabe der *Kritik der r. V.* S. 45.

Um nun zu untersuchen, auf was für einem Wege die kritische Philosophie auf die angeführten wichtigen Resultate gekommen ist, will ich die Hauptsätze derselben in der gehörigen Ordnung, jedoch um der Kürze willen, und da es uns hier bloß um die Uebersicht des Systems zu thun ist, meistens ohne ihre Beweise hersetzen, und mich überall auf die *Schulzischen Erläuterungen* berufen:

„Die zwey Hauptquellen der menschlichen Erkenntniß sind *Sinnlichkeit* und *Verstand*. Jene liefert uns *Anschauungen*, das ist, Vorstellungen, die sich auf den Gegenstand *unmittelbar* beziehen: dieser liefert uns *Begriffe*, d. i. Vorstellungen, die sich auf den Gegenstand bloß *mittelbar*, durch Hülfe anderer Vorstellungen, beziehen.“ (S. 19.)

„Die Formen der Sinnlichkeit sind *Raum* und *Zeit*, d. i. Raum und Zeit sind die *subjectiven*, *a priori* in uns vorhandenen *Bedingungen*, unter welchen allein uns sinnliche Anschauung möglich ist. (S. 21. ff.) Und zwar ist der *Raum* die subjective Form des *äußern Sinnes*, d. i. ohne die subjective, von aller Erfahrung unabhängige Form des Raumes würden wir nichts als einen Gegenstand *aufser uns*, nichts als *aufser einander* anschauen können. Die *Zeit* ist die subjective Form so wohl des *äußeren* als des *inneren Sinnes*, d. i. ohne die subjective, unserm Gemüth *a priori* anklebende Form der *Zeit* würden wir weder eine Vorstellung von etwas *aufser uns*, noch von den *inneren* Veränderungen und Zuständen unsers Gemüths haben“ (Ebend.) *Raum* und *Zeit* sind also *reine* d. i. von aller Erfahrung unabhängige Anschauungen *a priori*; unsere Empfindungen sind *empirische Anschauungen*.“ (Ebend.)

„So wie es ursprüngliche Formen der *Sinnlichkeit* giebt; so giebt es auch ursprünglich - subjective, in dem Gemüth a priori vorhandene Formen des *Verstandes*, d. i. solche subjective Bedingungen in uns, ohne welche wir nichts *denken*, oder das Mannichfaltige in unsern Anschauungen nicht in Begriffe und in die Einheit des Bewußtseyns zusammenfassen könnten (S. 29. ff.). Diese ursprünglich - subjectiven Formen des Denkens lassen sich durch die Betrachtung unserer *Urtheile* finden: und da die Classen derselben in der Logik bestimmt sind; so lassen sich auch die Denkformen, oder die *reinen, von aller Erfahrung unabhängigen, Verstandesbegriffe* bestimmen und genau angeben.“ (S. 29. ff.)

„Da nämlich die Urtheile

1. ihrer *Quantität* nach, *allgemeine, besondere, einzelne*;
2. der *Qualität* nach, *bejahende, verneinende, unendliche*;
3. der *Relation* nach, *categorische, hypothetische, disjunctive*;
4. der *Modalität* nach, *problematische, assertorische, apodiktische* sind;

So entstehen hieraus zwölf *reine Verstandesbegriffe*, die man, wegen der Aehnlichkeit mit den *Aristoteli-*

[Kantischesehen, *Kategorien* nennen kann (S. 32.). Diese *Kategorien* sind nun:

1. *Kategorien der Quantität*: *Einheit, Vielheit, Allheit.*
2. *Kategorien der Qualität*: *Realität, Negation, Limitation.*
3. *Kategorien der Relation*: *Substanz, Ursache, Gemeinschaft.*



#### 4. Kategorien der Modalität: *Möglichkeit, Daseyn, Nothwendigkeit.*

Diese Kategorien machen den *reinen Verstand* aus; durch sie wird der ganze menschliche Verstand ausgemessen, und alle übrige Begriffe a priori lassen sich aus ihnen zusammensetzen.

„Da die Kategorien *blofse subjective Denkformen* sind; so sind sie an sich *leer* und *ohne Inhalt*, und haben keine objective Gültigkeit, d. i. ihnen entspricht nichts *reelles* aufser dem Gemüth. Sie können also nicht auf *Dinge an sich* bezogen und angewendet werden, oder sie haben keinen transscendentalen Gebrauch (S. 39), sondern ihre ganze Bestimmung ist, daß *vermitteltst ihrer die Erfahrung und alle reelle Erkenntnifs* möglich ist. Nur in so fern kann ihnen *Objectivität* beygelegt werden“ (S. 38.)

„Alle *reelle* und *objective Erkenntnifs* entsteht also durch die Verbindung der Kategorien mit den *Datis* der Sinnlichkeit: diese liefert den Stoff oder die *Materie*; jene geben ihr die *Form*: und was wir einen *Gegenstand* nennen, ist nichts als ein Inbegriff sinnlicher, durch eine oder mehrere Kategorien zur Einheit des Bewußtseyns verknüpfter Vorstellungen, mithin ein *Phänomen* od. eine Erscheinung. *Anderer Gegenstände giebt es nicht.*“ (S. 39.)

„Da aber die Kategorien, als etwas ganz *unsinnliches*, auf die *Data* der Sinnlichkeit, als etwas mit ihnen ganz ungleichartiges, nicht *unmittelbar* bezogen und angewendet werden können; so muß eine *vermittelnde* Vorstellung dazwischen treten. Eine solche Vorstellung ist die *Zeit*: denn da die Zeit eine *reine Anschauung* a priori ist; so ist sie in dieser Hinsicht mit der Kategorie gleichartig. Als eine *sinnliche An-*

schauung aber ist sie zugleich mit den Datis der Sinnlichkeit gleichartig. Sie ist also tauglich, die Vereinigung des *Verstandes* mit der *Sinnlichkeit* zu vermitteln. Ohne die Zeit, dieses *transscendentale Schema* der reinen Verstandesbegriffe, hätten diese keine Realität. So ist z. B. der Begriff der *Substanz*, wenn ich die *Beharrlichkeit* (ein Daseyn zu aller Zeit) weglasses, bloß die Vorstellung von einem *logischen Subject*, das nicht ein Prädicat von einem andern ist.“ (S. 69.)

„So viel Kategorien sind; eben so viel giebt es auch *Grundsätze des reinen Verstandes a priori*, deren Tafel S. 48. ff. angeführt ist. Das Principium dieser Grundsätze ist aber nicht der *Satz des Widerspruchs*: sonst wären sie *analytische*, d. i. solche Urtheile, wovon das Prädicat ganz oder zum Theil mit dem Subject identisch ist. Sondern es sind *synthetische Sätze a priori*, wo das Prädicat etwas vom Subject verschiedenes ist, und aus demselben nicht kann hergeleitet werden, z. B. *alles was geschieht, hat seinen Grund*. Es sind an sich *leere Urtheile*, und sie haben nur in so fern *objective Gültigkeit*, als durch sie *Erfahrung möglich ist* (S. 47.); sie können also bloß auf *Erscheinungen*, nicht auf *Dinge an sich* angewendet werden: oder sie haben einen bloß *empirischen*, keinen *transscendentalen* Gebrauch.“

Ehe ich nun in der Exposition der kritischen Philosophie weiter gehe; will ich das bisher Gesagte durch ein Beyspiel erläutern. Ich mache mir also selbst die Frage: wie komme ich zu dem Urtheil oder dem Gedanken: *die Sonne erwärmt den Stein?*“ Antwort:

1. Es ist Etwas vorhanden, das meine *Sinnlichkeit* afficirt. Dieses Etwas ist mir nach seiner *objec-*

*tiven Beschaffenheit* gänzlich unbekannt, und ich weiß nur so viel davon, daß es meiner Sinnlichkeit einen *Stoff* giebt, und daß dieser Stoff etwas *Manichfaltiges* ist (S. 34.)

2. Dieser Stoff wird von dem Gemüth, vermöge der subjectiven Form der *Zeit*, successiv apprehendirt oder aufgenommen, und vermöge der subjectiven Form des *Raumes*, als etwas *aufser mir angeschaut*. Diefß ist die erste Zubereitung des gegebenen sinnlichen Stoffes, aber es ist noch nicht hinreichend, mir die *Sonne* und den *Stein* als *Objecte* vorzustellen.

3. Um diese Vorstellungen zu bilden, muß noch eine *Kategorie* hinzukommen. Sie ist es, die den gegebenen, in der Zeit apprehendirten, und im Raum angeschauten Stoff *verknüpft*, und in die *Einheit des Bewußtseyns* bringt. Im vorliegenden Beyspiel ist es hauptsächlich die Kategorie der *Substanz* und *Inhärenz*, wodurch die Vorstellungen von *Sonne* und *Stein*, und von einem *warmen Stein* gebildet werden. —

4. Aber noch liegen diese Vorstellungen *isolirt* in meiner Seele, und das Urtheil: *die Sonne erwärmt den Stein*, ist noch nicht formirt. Da dieser Satz so viel heißt als: *die Sonne ist die Ursache von der Wärme des Steins*; so muß die Kategorie der *Ursache* die Vorstellungen, mittelst des allgemeinen Schema der *Zeit*, verknüpfen, und in die Einheit der Apperception oder des Bewußtseyns bringen. Dann urtheile ich erst: *die Sonne erwärmt den Stein*. Mit bloßer Sinnlichkeit würde ich nur *blinde Anschauungen*, mit bloßem Verstand würde ich nur *leere Gedanken* haben. Die Vereinigung der Anschauungen

mit den reinen Verstandesbegriffen bringt wahre objective Erkenntniß hervor. —

Ich fahre nun fort, die Haupt-Resultate der kritischen Philosophie anzuführen, die größtentheils nichts als Folgerungen aus den vorhergehenden Sätzen sind.

„Da die Natur der Inbegriff der Erscheinungen ist; so liegt die oberste Gesetzgebung derselben bloß in uns, oder unser Verstand schreibt der Natur seine Gesetze vor.“ (S. 48.)

„Da wir keine andere Gegenstände kennen, als Erscheinungen; so wissen wir von den *Noumenen* oder den intelligibeln Dingen lediglich nichts. Wir können nicht sagen, daß sie möglich; aber auch nicht, daß sie unmöglich sind. Der Begriff eines *Noumenon* ist daher problematisch und ein Grenzbegriff.“ (S. 72.)

„So wenig unser Verstand von unsinnlichen Gegenständen sich irgend einen Begriff machen kann; so wenig kann unsere Vernunft auf einen unsinnlichen Gegenstand schließen. Die Vernunft steigt nämlich, ihrer Natur gemäß, in ihren Schlüssen vom *Bedingten* zum *Unbedingten* hinauf, um den mannichfaltigen Erkenntnissen des Verstandes die höchst mögliche Einheit zu verschaffen.“ (S. 87.) Dadurch bilden sich reine Vernunftbegriffe oder *Ideen*, die zwar *subjective*, aber keine *objective Realität* haben (S. 90.). Diese sind, nach Maßgabe der kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Vernunftschlüsse (S. 61.),

1. die Idee des *Substantialen* so wohl der Körper als auch, und vorzüglich, unserer Seele.

2. Die Idee des *Weltalls*, und

3. Die Idee des *Wesens aller Wesen*.

„Daraus entstehen

1. „die psychologisch-dialektischen Schlüsse von der Substantialität, der Einfachheit, der Persönlichkeit und der Existenz der Seele, die wir für gewisser halten, als die Existenz der Körper. Dieß sind lauter *Paralogismen der reinen Vernunft*“ (S. 93.)

2. „Die cosmologisch-dialektischen Schlüsse von der endlichen und unendlichen Größe und Dauer des *Weltalls*; von der endlichen und unendlichen Theilbarkeit der *Materie*; von der *Realität* und *Nicht-Realität der Freyheit*; von der *Existenz* und *Nicht-Existenz eines absolut-nothwendigen Wesens*: wo- von die *Thesis* eben so streng als die *Antithesis* bewiesen werden kann. Dieß sind die *Antinomien der reinen Vernunft*“ (S. 114.)

3. „Der theologisch-dialektische Schluß auf die Existenz des *allerrealsten Wesens*, oder des *Ideals der reinen Vernunft*. Dieses Ideal hat bloß *subjective Realität*. Keiner von den Beweisen, die die Philosophen bisher von dem Daseyn dieses Wesens gegeben haben, hält die Prüfung aus, und der *ontologische, kosmologische* und *physico-theologische Beweis* sind im Grunde nichts als *Trugschlüsse*“ (S. 142.)

„Bey allen diesen Schlüssen täuscht sich die *Vernunft selbst*: diese Täuschung ist in ihrer Natur gegründet, mithin *nothwendig* und *unvermeidlich*; und ob man sie wohl durch die Kritik des Vernunftvermögens entdecken kann; so kann sich doch der Weiseste davon nicht losmachen“ (S. 92.)

„Das Daseyn Gottes, die *Unsterblichkeit der Seele*, die *Freyheit* u. s. w. lassen sich also durch die

H

theoretische Philosophie schlechterdings nicht beweisen; und es ist *apodiktisch bewiesen*, daß diese Lehren nicht bewiesen werden können“.

„Was aber die *theoretische* Philosophie nicht leisten kann, das leistet die *praktische*: durch sie bildet sich ein *Vernunftglaube*, der der menschlichen Natur angemessen, und stärker ist, als alles, was der Dogmatismus bisher für Beweise ausgegeben hat“.

Die *Königliche Akademie* erwartet ohne Zweifel nicht, daß ich in diesem Abriss der *kritischen Philosophie*, alle einzelne Sätze mit ihren Beweisen untersuche: hiezü würde ein ganzes Werk erfordert. Ich schränke mich also darauf ein, über Herrn *Kants Unternehmen*, und den *Geist* seiner Philosophie einige Reflexionen zu machen.

[*Kants  
Unter-  
nehm.*]

Wenn es H. *Kanten* wirklich gelungen ist, die Gränzen der menschlichen Vernunft genau zu bestimmen, und uns mit apodiktischer Gewissheit zu beweisen, daß es außer dem Felde der Erfahrung keine wahre und reelle Erkenntniß gebe; daß wir also auf alle theoretische Beweise von dem *Daseyn Gottes*, von der *Substantialität* und *Unsterblichkeit der Seele* u. s. w. Verzicht thun müssen; so hat er, (so traurig und niederschlagend auch diese Entdeckung dem ersten Anblicke nach seyn mag,) der Philosophie einen großen und wichtigen Dienst geleistet; denn wie viel eitle Anstrengungen hätte er nicht der Philosophen-Nachwelt erspart! — Man setze, in dem Südmeer liege eine kleine Insel, deren geistreiche Bewohner seit undenklichen Zeiten mit dem Projekt umgegangen, ein Schiff zu bauen, womit man in den Mond

segeln könnte: Sie hätten unsäglich viele Zeit, Mühe und Kosten auf die Erfindung eines solchen Schiffes verwendet; sie hätten darüber die Schifffahrt auf dem Meer, den Handel mit ihren Nachbarn, ja so gar den Ackerbau vernachlässiget. Würde es nicht eine wahre Wohlthat für dieses kleine Volk seyn, wenn ein weiser Mann unter ihnen aufträte, und ihnen auf eine *einleuchtende und unwidersprechliche* Art bewiese, daß ein solches Project weder ihren Kräften, noch ihrer ganzen Bestimmung angemessen, und die Hoffnung, in den Mond zu schiffen, ganz grundlos und chimärisch sey? — Was dieser weise Mann für seine Insel und seine Landsleute wäre; das würde H. Kant für das Land der Metaphysik und seine speculativen Mitbrüder seyn, wenn ihm seine Unternehmung gelungen wäre.

Könnte sie ihm aber gelingen? — Dieß ist die Frage, die ich kürzlich erörtern will.

Ein Kenner der Geschichte der Philosophie wird aus dem kurzen Abriss der kritischen Philosophie ersesehen haben, daß H. Kant, um auf seine Resultate zu kommen, gerade die *dunkelsten Gegenden der Metaphysik* durchwandert, und Dinge auf eine neue und positive Art bestimmt hat, über welche die größten Philosophen bisher nicht haben einig werden können, und höchstwahrscheinlicher Weise niemals einig seyn werden. Diese Dinge sind *Raum und Zeit*, und die *einfachen Stammbegriffe des menschlichen Verstandes*, samt der darauf gebauten Theorie von der *menschlichen Erkenntniß*. Schon das, was wir oben von *Aristoteles*, von *Leibnitz* und *Wolff*, von *Crusius*, von *Lambert*, und von *Tetens* angeführt haben, (der *Newton*, der *Euler*, und anderer nicht zu gedenken;) ist ein Beweis, daß die scharfsinnigsten Köpfe über

diese Begriffe mehr oder weniger verschieden gedacht haben. Hieraus wird der Skeptiker mit vielem Scheine den Schlufs ziehen, dafs der Philosoph, der diese Begriffe *genau* und *mit völliger Gewifsheit* zu bestimmen unternehme, schon die *Gränzen der menschlichen Erkenntnifs* überschreite; und der Dogmatiker, den H. Kant so sehr in seiner Blöfse darzustellen sucht, wird ihm den Vorwurf machen, dafs er bey Materien dogmatisire, die zwar an *unmittelbarer Wichtigkeit* gewissen Lehrsätzen der Dogmatiker nicht gleichkommen, aber sie vielleicht an *Dunkelheit* und *Schwierigkeiten* übertreffen. „Denn (wird er sagen) die richtige und genaue Bestimmung der Begriffe von *Raum* und *Zeit* ist eben so schwer, ja vielleicht schwerer als die genaue Bestimmung des Begriffs von *Gott*: und der Beweis, „dafs *Raum* und *Zeit* nichts Objectives aufser unserer Vorstellung seyen, wird am Ende eben so viel Schwierigkeit haben, als wenn man die *Existenz Gottes* beweisen will. — Und so ist es, meines Erachtens, wenigstens ein sehr misliches Unternehmen, wenn man durch eine *neue Theorie* von *Verstand* und *Sinnlichkeit* (das Schwerste in der Metaphysik!) die bisherige ganze Metaphysik umzustofsen und zu zerstören sucht: denn es werden sich bey dieser neuen Theorie gewifs eben dieselben, oder doch ähnliche Schwierigkeiten, wie bey den ältern metaphysischen Lehrgebäuden hervorthun; und am Ende wird niemand als der Skeptiker triumphiren.“

Diese Schwierigkeiten haben sich auch bey der Kritischen Philosophie sattsam gezeigt. Die scharfsinnigsten Männer haben der Kantischen Theorie von *Raum* und *Zeit*, und seiner Deduction der *Kategorien* (so sinnreich die letztere auch ist,) ihren Beifall



versagt, weil sie die davon gegebenen Beweise nicht befriedigend fanden. Man hat darüber gestritten, und streitet noch: und es ist nicht der geringste Anschein vorhanden, daß es je zu einer Entscheidung kommen werde.

Der Skeptiker, der den Dogmatiker ganz kurz mit seinem *non liquet*, und mit der *Unbegreiflichkeit* aller Dinge (*ἀκαταληψία*) abfertigt, ist freylich ein seichter Philosoph; aber man kann ihm doch nicht viel anhaben; da hingegen derjenige, der diese Unbegreiflichkeit durch neue Theorien von den schwersten Begriffen in der Metaphysik *beweisen* will, nothwendig eben dieselben Blößen geben muß, die er bey dem Dogmatiker aufgedeckt hat.

Also *Schwierigkeit gegen Schwierigkeit*, (wird der bescheidne Dogmatiker sagen,) will ich doch lieber bey meinem Lehrgebäude bleiben, das mich auf wichtige Resultate führt, als die neue Theorie annehmen, wodurch mir diese Resultate entrißen werden“. „Ich weiß gar wohl, daß in der Metaphysik nicht alles streng bewiesen werden kann: aber ich will mir die *Unerweislichkeit der ganzen Metaphysik* nicht durch eine *unerweisliche Theorie* voremonstrieren lassen“.

Es hat gewiß nicht wenig zur günstigen Aufnahme der neuern Philosophie beygetragen, daß man in unserm skeptischen Zeitalter mit den Resultaten derselben zum voraus mehr oder weniger einverstanden war. Man war nachsichtig gegen die Prämissen, weil man die Conclusion glaubte. Allein es hat Selbstdenker gegeben, die öffentlich erklärt haben, daß sie den ganzen *Apparat* der Kritischen Philosophie nicht brauchten, um von gewissen Haupt-Sätzen derselben überzeugt zu seyn.

Es ist daher eine allzuschmeichelhafte Hoffnung, die einer der berühmtesten Anhänger dieser Philosophie \*) äußert, wenn er sagt, „dafs es nun endlich einmal, es sey auf dem Kantischen oder auf irgend einem andern Weg, zur völligen Entscheidung kommen werde, was wir eigentlich apodiktisch wissen können, und wo dagegen unsere ganze speculative Philosophie aufhört“. Diese Gränzen der menschlichen Erkenntniß sind subjectiv, und werden daher von keinem Philosophen jemals genau bestimmt werden. Das Reich der Wahrheit ist von unermesslichem Umfang; der eine erobert davon mehr, der andere weniger; und die Herkulischen Säulen sind vielleicht mehr ein Beweis von der Ermüdung des Helden, als von seiner Kraft. —

Nach dieser allgemeinen Reflexion über das Kantische Unternehmen, will ich nun den Geist der Kritischen Philosophie prüfen, und über einzelne Theile derselben einige Bemerkungen machen,

Es ist nunmehr so ziemlich allgemein anerkannt, und die Anhänger der Kritischen Philosophie können es auch nicht leugnen, dafs diese Philosophie am Ende auf eine gänzliche Subjectivität unserer Erkenntniß hinausläuft. In der That haben, nach H. Kant, weder Raum und Zeit, noch die Kategorien, noch die Vernunft-Ideen, objective Realität; sie sind entweder bloße subjectiv Formen, oder bloße Producte unsers Gemüths oder unsers Vorstellungsvermögens. Das einzige, was etwa in unserer Erkenntniß noch als objectiv könnte angesehen werden, ist der sinnliche Stoff, oder das der Sinnlichkeit gegebene Mannichfaltige.

---

\*) S. Schulzens Erläut. S. 241.

Allein wenn man auch der Kritischen Philosophie den *unbewiesenen* und bloß bittweise angenommenen Satz: „dafs der Stoff der Sinnlichkeit ein *Mannichfaltiges* sey“, zugeben wollte; <sup>13)</sup> so kann man erst noch fragen, *woher* dieses Mannichfaltige komme? ob es von außen her gegeben werde, oder ob es nicht, wie alles übrige, schon im Gemüth liege, und folglich etwas bloß subjectives sey? — H. Kant sagt ausdrücklich \*): „es bleibt in Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursache jederzeit zweifelhaft, ob diese *innerlich* oder *äußerlich* sey, ob also die sogenannten äußern Wahrnehmungen (folglich auch der Stoff derselben) nicht ein *bloßes Spiel unsers innern Sinnes* seyen, oder ob sie sich auf äußere wirkliche Gegenstände als ihre Ursache beziehen“. Wenigstens ist das Daseyn der letztern nur geschlossen, und „läuft die Gefahr aller *Schlüsse*“. An einem andern Orte \*\*) sagt er zwar: „die *Dinge an sich* geben den Stoff zu unsern Empfindungen“; allein dieser Satz läßt sich in seinem System nicht beweisen, und er behauptet hier auf eine positive Art, was er sonst zweifelhaft läßt und zweifelhaft lassen muß. — Wenn man nun noch überlegt, dafs der Begriff des *Mannichfaltigen* nur vermittelst der Kategorien der *Vielheit* und der *Gemeinschaft* formirt werden kann; so kommt man auch hier wieder auf etwas bloß subjectives, und weiß am Ende nicht mehr, worin das Objective unserer Erkenntniß bestehen soll.

Durch die *bloße Subjectivität* unserer Erkenntniß aber wird die *Allgemeinheit* und *Nothwendigkeit* <sup>[Kantischer Skepticismus.]</sup>

\*) Krit. der r. V. S. 368. 1. Ausg.

\*\*) S. H. Kants Neue Entdeckung u. s. w. S. 70.

derselben aufgehoben: denn was bloß in *meinem* Vorstellungsvermögen gegründet ist, von dem kann ich nicht behaupten, daß es auch bey andern vorstellenden Wesen so beschaffen seyn müsse. Wenn (wie die Kritische Philosophie behauptet) der Satz: *2 mal 2 ist 4*, auf den *subjectiven* Formen meiner Sinnlichkeit und meines Verstandes beruht; so ist es sehr zweifelhaft, ob Wesen, *die nicht an diese Formen gebunden sind*, diesen Satz als nothwendig und wahr denken müssen. Er kann für sie problematisch, oder gar falsch seyn. Die Kritische Philosophie redet zwar auch von der *Allgemeinheit* und *Nothwendigkeit* gewisser Sätze: allein diese Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat in dem Kantischen System keinen Grund: denn woher soll sie kommen? — von den Formen unserer Sinnlichkeit, oder von den Formen unsers Verstandes? — Beyde sind etwas bloß subjectives; und ich kann nicht einmal wissen, ob diese Formen auch bey andern Menschen so beschaffen sind, wie bey mir. Ja ich kann nicht wissen, ob *in einer andern Periode meiner Existenz*, diese Formen *nicht wegfallen*, und andere an ihre Stelle treten werden. Die Kritische Philosophie fängt auch an, in Ansehung der *wechselseitigen Abhängigkeit* dieser Begriffe zu schwanken. Denn nachdem die Anhänger derselben anfangs mit H. Kant die *Priorität* gewisser Sätze von ihrer *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit*, abhängig gemacht haben; so leitet nun ein berühmter Anhänger und warmer Verehrer von H. Kant, ihre *Allgemeinheit* und *Nothwendigkeit* von ihrer *Priorität* ab \*).

---

\*) S. H. Reinholds Beyträge zur Berichtigung u. s. w. S. 278. 279.

Nun aber geht mit der Allgemeinheit und Nothwendigkeit unsrer Erkenntniß zugleich die *Wahrheit* und die Gewisheit derselben verloren: denn wenn der Satz: 2 mal 2 ist 4, nicht für *jeden Verstand*, für *jede Vorstellungskraft* wahr, und nothwendig wahr ist; so hat er keine eigentliche *Objectivität* mehr: und wenn unsere Erkenntniß keine Objectivität mehr hat, wenn sie nicht in den Objecten, als reellen Dingen, gegründet ist; so hat sie auch keine *Wahrheit* mehr.

Und so trifft die Kritische Philosophie mit dem *Humischen Skepticismus*, den sie doch widerlegen will, zusammen. Sie hat also einen ihrer Hauptzwecke verfehlt; denn diese Philosophie sollte das *Grab des Skepticismus* seyn.

Man vergleiche hier im Vorbeygehen die *Humische, Tetensche, Kantische* und *Leibnitzisch-Wolffische* Theorie von der menschlichen Erkenntniß, und bemerke ihre Berührungspuncte. *Hume* macht unsere ganze Erkenntniß *subjectiv*, und zwar so, daß er alles auf *Ideen-Association* und *Gewohnheit* gründet. *H. Tetens* war ein zu guter Psychologe, um das Unzulängliche der Humischen Erklärung nicht einzusehen. Er zieht eine scharfe Gränzlinie zwischen der *sinnlichen* und *vernünftigen* Erkenntniß, und findet bey der letztern eine *Allgemeinheit* und *Nothwendigkeit*, die der erstern nicht kann beygelegt werden: und ob er schon die nothwendigen Denkgesetze nur subjectivisch betrachtet; so leugnet er doch ihre Objectivität nicht, sondern läßt sie einigermaßen dahin gestellt seyn. — *H. Kant* leugnet sie auf eine *entscheidende Art*, ob er gleich ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit annimmt. Dadurch geräth er mit sich

selbst in Widerspruch: denn was *blofs* subjectiv, und nicht zugleich objectiv ist, das kann nicht allgemein und nothwendig seyn. — Nach der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie ist das *Sinnliche* in den *Schranken* unserer Vorstellungskraft gegründet, und in so fern blofs subjectiv: hingegen ist das *Intellectuelle* in unserer Erkenntniß, d. i. unsere allgemeinen Begriffe und die höchsten Verstandes-Grundsätze *objectiv*, und einem jeden Verstande wesentlich, weil sie in den *Dingen an sich* gegründet sind. Dadurch entgeht diese Philosophie einer Menge Schwierigkeiten, die der neuern unauflöslich sind, und ihr ganzes System erhält dadurch mehr Festigkeit und Uebereinstimmung in allen seinen Theilen: Dieß allein wäre schon hinreichend, ihr in dieser Hinsicht den Vorzug vor der letztern zu geben.

Eine andere Haupt-Bedenklichkeit bey der Kritischen Philosophie ist die *natürliche* und *unvermeidliche Selbsttäuschung der Vernunft*. Die Stelle in der Kantischen Vernunftkritik, worin eine solche Selbsttäuschung behauptet wird, ist zu wichtig, als daß ich sie nicht anführen sollte. „Es giebt Vernunftschlüsse, heist es daselbst (S. 397. 2te A.), die keine empirische Prämissen enthalten, und vermittelt deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas anderes schliessen, wovon wir doch keinen Begriff haben, und dem wir gleichwohl, *durch einen unvermeidlichen Schein*, objectiv Realität geben. Dergleichen Schlüsse sind in Ansehung ihres Resultats, also eher *vernünftelnde*, als Vernunftschlüsse zu nennen; wiewohl sie ihrer Veranlassung wegen, wohl den letztern Namen führen können, weil sie doch nicht erdichtet oder zufällig entstanden, sondern *aus der Natur der Vernunft* ent-

sprungen sind. Es sind *Sophisticationen*, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals völlig loswerden kann“. — Hier entsteht die ganz natürliche Frage: wie läßt sich ein Irrthum entdecken, der in der Natur der Vernunft gegründet ist? Die Entdeckung kann doch wohl nicht anders als durch die Vernunft geschehen. Diese aber ist unvermeidlichen Fehlschlüssen unterworfen. Wer bürgt mir nun dafür, daß meine Vernunft mich nicht, bey der vermeynten Entdeckung des Irrthums, äffe, und mir Paralogismen statt richtiger Schlüsse aufhefte? Wie kann also H. Kant wissen, daß seine Vernunft sich nicht bey Aussinnung der Theorie, mittelst deren er hinter ihre Paralogismen gekommen seyn will, betrogen habe? — Wenn mir der Mond bey dem Horizont größer scheint, als im Mittagskreis; so ist dieß freylich ein natürlicher und gewissermaßen unvermeidlicher sinnlicher Schein, den ich aber, als solchen, durch die Vernunft entdecke. Aber wenn es einen Schein giebt, der in dem Wesen der reinen Vernunft seinen Grund hat, wie ist es noch möglich, ihn zu entdecken? — Das heißt Vernunft durch Vernunft zerstören; und eine solche Theorie ist nicht das Grab des Skepticismus, sondern der Philosophie!

Eine andere, mir bisher unauflösliche Schwierigkeit und Inconsequenz in der Kritischen Philosophie ist die Behauptung derselben, daß es Dinge an sich, (*ὄντως ὄντα*) gebe, die von unsern Vorstellungen verschieden, und die intelligible Ursache der Erschei-

nungen seyen. Diese Behauptung kommt mehr als einmahl in den Kantischen Schriften vor; und gleich im Anfang der *Vernunft-Kritik* heisst es, daß der *Gegenstand*, (worunter ohne Zweifel der sogenannte *transscendentale Gegenstand* verstanden wird,) unser Gemüth auf eine gewisse Art *afficiren* müsse, um in uns empirische Anschauungen hervorzubringen. Anderswo \*) sagt H. Kant ausdrücklich, daß die *Dinge an sich* den Stoff zu den empirischen Anschauungen geben. Eben so sagt ein berühmter kritischer Schriftsteller \*\*), daß „die *Dinge an sich* unsere Receptivität durch den objectiven Stoff *afficiren*, und daß die Art des *afficirt*werdens in den Beschaffenheiten der Dinge außer uns gegründet sey“, — Wie aber die kritische Philosophie zu dergleichen Behauptungen komme, und wie sie hier von dem *Satze des Grundes* Gebrauch machen könne, ist mir ungreiflich: denn dieser Satz ist ja bey ihr von keinem *objectiven* und *transscendentalen*, sondern bloß *subjectiven* und *empirischen* Gebrauch; ich kann daher vermittelst desselben auf keinen *unsinnlichen* Gegenstand kommen. Das sagt H. Kant sehr deutlich und sehr stark in folgenden Stellen: „Wenn unsere Begriffe und Grundsätze, so sehr sie auch a priori möglich seyn mögen, sich nicht auf empirische Anschauungen, d. i. auf Data zur möglichen Erfahrung beziehen; so haben sie gar keine objective Gültigkeit, sondern sind ein *bloßes Spiel* es sey der Einbildungskraft oder des Verstandes“ (*Krit. d. r. V.* S. 298.);

---

\*) S. Neue Entdeckung etc. S. 56.

\*\*) S. Reinholds neue Theorie des Vorstell. Vermögens, S. 376.



und (S. 345.) „die Kritik des reinen Verstandes erlaubt es nicht, sich ein *neues Feld von Gegenständen* aufer denen, die ihm als Erscheinungen vorkommen können, zu schaffen, und in intelligible Welten, so gar nicht einmal in ihrem Begriff, auszuschweifen“. Wie läßt sich da ein transcendentaler Gegenstand nur noch denken? Ich sehe daher auch nicht ein, wie die kritische Philosophie von *Phänomenen* reden, und diesen Ausdruck gebrauchen kann: dadurch werden die *ὄντως ὄντα* vorausgesetzt und erschlichen, aber nicht bewiesen. Die Leibnitzische Philosophie kann von *Phänomenen* reden, aber die Kritische nicht. — Hume ist hierin consequenter als sie. Da er keine allgemeine Grundsätze gelten läßt, und ihnen noch viel weniger Objectivität einräumt; so sucht er, wie wir oben gesehen haben, hinter den Vorstellungen oder Ideen keinen Gegenstand, der ihnen entspreche, oder durch den sie hervorgebracht werden. Die Ideen sind ihm alles; sie allein haben eine wahre Existenz; und es ist eine Täuschung, wenn wir ihnen Objecte unterschieben.

Da H. Kant das Denken und alle Wirkungen der Seele für bloße *Phänomene* hält, (eine Behauptung, wodurch die oben-angeführte Prophezeyhung des *Crusius*, jedoch nicht, wie er besorgte, von Seiten der *Leibnitzianer*, in ihre volle Erfüllung gegangen ist;) so konnte er auch dem denkenden Wesen keine wahre Realität zugestehen. Er sagt (*Krit.* S. 404.): „das Ich ist eine für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: ein transcendentales Subject der Gedanken, von dem wir niemals den *mindesten Begriff* haben können“. „Der Satz: ich denke, bezeichnet zwar ein Subject, aber nicht ein für sich bestehendes Wesen, oder eine Substanz“. „Kurz, wir kennen uns bloß

als Phänomene“. Ich gestehe, daß ich diese Behauptungen mit den vorhergehenden nicht zu reimen weiß: denn wie kann das, wodurch *alle Erscheinung* erst möglich wird, selbst wieder Erscheinung seyn? Und wenn den Erscheinungen nothwendig *Dinge an sich* zum Grund liegen; warum soll die *Seele* kein *Ding an sich* seyn?

Es ist mir ferner aus der Kritischen Philosophie ganz unerklärlich, wie die *große Verschiedenheit* und *Mannichfaltigkeit in der Natur* (dem Inbegriff der Erscheinungen) Statt haben kann. Ich mag die Sonne sehen, oder den Schall hören, oder die Speisen kosten u. s. w. so geschieht das alles vermöge der sinnlichen Formen des *Raums* und der *Zeit*, und der Formen des Verstandes oder der *Kategorien*. Diese subjectiven Formen sind aber *immer ebendieselben*. Woher soll nun die *Verschiedenheit* der Erscheinungen kommen? — Vielleicht von dem objectiven Stoff? Allein die *Objectivität* dieses Stoffes, und seine *Mannichfaltigkeit* werden, wie wir bereits gezeigt haben, in der Kritischen Philosophie ohne allen Grund angenommen.

H. Kant sucht nun zwar durch die *praktische* Philosophie wieder herzustellen, was er durch die *theoretische* zerstört oder wankend gemacht hat, und er tröstet uns am Ende ungefähr wie *Hume*; allein er hat zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie eine zu große Kluft befestiget, als daß man von der einen noch in die andere hinüber kommen könnte. Denn wenn es aus dem *Wesen der reinen Vernunft*, folglich aus der Vernunft überhaupt, bewiesen ist, daß wir uns von einem *intelligibeln Gegenstand* nicht den mindesten Begriff machen können;

wie kann die *praktische Vernunft* das Daseyn eines solchen Gegenstandes noch beweisen? wie kann sie etwas bewerkstelligen, was *aller Vernunft* unmöglich ist? Oder ist etwa die *praktische Vernunft* etwas ganz *heterogenes* mit der *theoretischen*? — Gesetzt auch, das ganze *moralische Argument*, wodurch H. Kant die Existenz Gottes darzuthun sucht, wäre fehlerlos, (welches ich jedoch nach reifer Prüfung desselben nicht gefunden habe;) würde man, nach seinen Grundsätzen, auf etwas mehr als ein *νοούμενον*, ein *Gedankending* kommen, dessen Objectivität und Realität noch immer problematisch wäre? — Mich dünkt, man könne auf den neuen Altar, den H. Kant der Gottheit errichtet hat, noch immer die Aufschrift setzen: *dem unbekannten Gott*.

„Ich will, daß Gott existire“! sagt die Kritische Philosophie, ungefähr wie *Voltaire* in seinem schönen Gedicht an den Verfasser des *Système de la Nature* sagt:

Si Dieu n'existoit pas, il faudroit l'inventer.

Aber der *Verstand* kann sich bey dem Interesse und den Wünschen des *Herzens* nicht beruhigen, und ich muß mir von dem, was ich *glauben will*, doch einigen Begriff machen können. Von Gott kann sich die Vernunft, nach H. Kant, *nicht den mindesten Begriff machen*: sie weiß nicht, ob er *möglich*, oder *unmöglich*, ob er eine *Substanz*, ob er eine *Ursache* anderer Dinge u. s. w. ist (<sup>14</sup>); wie kann ich da die Existenz Gottes vernünftiger Weise noch glauben? — „Aber, fügt man hinzu, ich müßte alle meine moralischen Zwecke aufgeben, wenn ich nicht einen Gott und die Unsterblichkeit glaubte“. Was zwingt dich, wird viel-

leicht der Gottesleugner antworten, *moralische Zwecke* anzunehmen? Lebe der Natur gemäß; so hast du deinen *moralischen Zweck* erfüllt.

Herr *Kant* schränkt das Interesse der Menschheit auf die Moral ein, und findet, daß es ein Bedürfnis der praktischen Vernunft sey, Gott, Freyheit und Unsterblichkeit zu glauben. Allein giebt es denn nicht auch ein Interesse der *theoretischen Vernunft*? Ist es uns denn so gleichgültig, wenn man uns zu einer bloßen *Subjectivität* der Erkenntnis verurtheilt, und uns alle wahren Objecte entrückt? — Ist es uns einerley, ob unsere Gattinn, unsere Kinder, unsere Freunde u. s. w. wirklich existiren, oder ob sie nur *Phänomene*, oder allenfalls *Gedankendinge* sind? — Hie-mit will ich weiter nichts sagen, als daß man gegen denjenigen, der dem *praktischen* Bedürfnis ein so großes Gewicht und einen so großen Werth beylegt, mit Grund das Bedürfnis der *theoretischen Vernunft* geltend machen kann.

[*Kant*  
scheitert  
an den  
alten  
Klippen]

H. *Kant* hat nach meinem Urtheil an eben den Klippen gescheitert, an denen so viele Metaphysiker vor ihm gescheitert und alle angestossen haben. Diese Klippen sind von jeher *Verstand* und *Sinnlichkeit* gewesen. Ohne sich in die schwere Untersuchung einzulassen, ob *Sinnlichkeit* und *Verstand* wesentlich von einander verschieden seyen, (welches um so nöthiger gewesen wäre, da berühmte Philosophen z. B. *Locke*, *Condillac*, *Helvetius*, alles in der Seele auf *Empfindung* reduciren;) nimmt er solches als einen allgemein-geltenden Grundsatz an, und baut sein ganzes System darauf. Nun wird alles auf das genaueste bestimmt, und die in dem Gemüth liegenden *Formen a priori* werden *abgezählt* und *ausgemessen*. „Die *Sinn-*

*Sinnlichkeit* hat gerade zwey Formen<sup>a</sup>: „der *Verstand* gerade zwölf“; und „die *Vernunft-Ideen* sind an der Anzahl drey“. „Zur Erfahrungs-Erkenntniß gehört zuvörderst eine *Synopsis des Mannichfaltigen*; dann eine *Synthesis der Apprehension*; weiter eine *Synthesis der Reproduction*, und endlich eine *Synthesis der Recognition*“. Scheint es nicht, der Metaphysiker habe hier die Natur bis in die geheime Werkstätte der Vorstellungen verfolgt? — Wenn man die Kritische Philosophie nach ihren Resultaten beurtheilt; so kann nichts bescheidener seyn: beurtheilt man sie aber nach den Entdeckungen, vermittelt deren sie auf diese Resultate gekommen seyn will; so hat es seit dem *Plato* keine kühnere Philosophie gegeben! —

Und nun wird sich die Frage: was wir denn eigentlich durch die neuere Philosophie gewonnen haben, und ob sie der Leibnitzisch-Wolffischen vorzuziehen sey? leicht beantworten lassen.

Auf das, was wir oben den *materiellen Gewinn* genannt haben, thut die Kritische Philosophie selbst Verzicht. Sie hat ihren Zweck und ihre Bemühungen hauptsächlich auf den *negativen Gewinn* in der Philosophie gerichtet; und für nöthig gehalten, von dem Baum der Erkenntniß nicht nur die unnützen Zweige abzuschneiden, sondern den ganzen Baum mit der Wurzel auszureißen, und ihn auf den Boden der Moralität zu verpflanzen, wo er aber, (da das kritische Messer auch der Wurzeln nicht geschont hat,) selbst unter den magischen Einflüssen des Vernunftglaubens, schwerlich gedeihen wird.

Die Bestimmung und Aufzählung der einfachen <sup>[Kantische Deduction]</sup> Verstandesbegriffe oder *Kategorien* scheint zwar einer <sup>[Kategorien.]</sup> *Kate-* wahrer und beträchtlicher Gewinn für die Metaphysik.

zu seyn; und H. Kanten gebührt unstreitig das Lob, daß er diese Begriffe nicht, wie seine berühmten Vorgänger, *Aristoteles*, *Locke*, *Lambert* und *Crusius*, auf gerathewohl und rhapsodisch, sondern nach einer gewissen Regel aufgesucht, und ihre Anzahl bestimmt hat. Der Gedanke, sie aus den *logischen Urtheilen* abzuleiten, ist glücklich, und würde allein ein Beweis von H. Kants metaphysischem Genie seyn, - wenn er auch nicht so viel andere Proben davon gegeben hätte. Allein erstlich hat er nicht bewiesen, daß es nicht *mehr* und nicht *weniger* Classen von logischen Urtheilen gebe, als diejenigen, aus denen er seine Kategorien herleitet. Hernach ist die Deduction selbst hie und da *sehr gezwungen*. Zum Beweis hievon führe ich nur die Kategorien der *Gemeinschaft* und der *Limitation* an, wovon sich jene aus den *disjunctiven*, diese aus den *unendlichen Urtheilen* ergeben soll, in denen sie gewiß kein Metaphysiker würde geahndet haben. Endlich kann man auch fragen, ob die Tafel der Kategorien *vollständig* sey, und warum z. B. die Begriffe von *Identität* und *Verschiedenheit* nicht darin vorkommen? Sie könnten aus den *bejahenden* und *verneinenden Urtheilen* auf eine sehr ungezwungene Art gezogen werden. Zwar hat sie H. Kant unter die *Reflexions-Begriffe* gesetzt: allein es ist nicht abzusehen, warum die Begriffe von *Ursache* und *Wirkung* nicht eben so gut unter die Reflexions-Begriffe hätten gesetzt werden können. — Und so hat vielleicht die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie mehr Weisheit als Schwäche gezeigt, daß sie sich nicht angemaßt hat, die einfachen Verstandesbegriffe so genau anzugeben.

Der *negative Gewinn*, der die eigentliche Frucht der Kritischen Philosophie seyn soll, kann nach meiner völligen Ueberzeugung, nicht auf dem von ihr eingeschlagenen Wege erhalten werden. Dafs die Natur des *denkenden Wesens*, das *Innere der Materie*, das Wesen der *Gottheit*, die *Dauer* und *Gröfse* des *Weltalls*, der Ursprung des *Uebels*, und so viele andere metaphysische Gegenstände, am Ende, und nach den tiefsten Untersuchungen, auf unauflösliche Schwierigkeiten führen: welcher Philosoph hat dieses nicht erkannt, und wenigstens stillschweigend eingestanden? Aber als nun der Kritische Philosoph auftrat, und sagte: „ich will euch aus der Natur der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft apodiktisch beweisen, dafs ihr von allen diesen Dingen schlechterdings nichts wissen könnet“; da mußte natürlicher Weise jeder nachdenkende Kopf stutzen, und fragen, wie es denn der Kritische Philosoph angegriffen habe, um die Grenzen unserer Erkenntniß so *genau* und mit so vieler *Zuverlässigkeit* zu bestimmen? Und siehe! es finden sich auf dem neu-betretenen Wege gröfstentheils die alten Schwierigkeiten und Hindernisse wieder, über die noch kein Philosoph, ohne zu straucheln oder zu fallen, hat hinüber kommen können.

Vielleicht ist aber das, was wir oben den *formellen Gewinn* genannt haben, dasjenige, was der neuern Philosophie vor der ältern den Vorzug giebt? — Um diese Frage zu beantworten, wollen wir, in dieser Hinsicht, noch eine kurze Vergleichung zwischen der *Kritischen* und *Leibnitzisch-Wolffischen* Philosophie anstellen.

Was nun zuvörderst die *Deutlichkeit* und *Faßlichkeit* betrifft: so kann die neuere Philosophie mit

[Kant u. Wolf.]

der Leibnitzisch-Wolffischen offenbar nicht wettelfern. Ich glaube nicht, daß bey Entstehung irgend eines neuen Philosophischen Lehrgebäudes, von der einen Seite so sehr über *Dunkelheit*, und auf der andern, so sehr über *Misverständnisse* geklagt worden, wie bey dem gegenwärtigen Streit über die Kritische Philosophie. Kein einziger Gegner derselben ist noch dem Vorwurf entgangen, daß er sie in den Haupt-Momenten *misverstanden* oder *miskannt* habe: und diese Gegner waren nicht etwa *alte unbeugsame Dogmatiker*, oder seichte Philosophen und Theologen, (wie ehemals der größte Theil der Wolffischen Gegner;) sondern Männer in der ganzen Stärke ihres Alters, und die Deutschland zu seinen scharfsinnigsten Köpfen zählt. Einem davon, einem jungen Mann von ungefähr 30 Jahren, der so viele Proben von metaphysischem Scharfsinne gegeben, und sich, nach meinem Urtheil, als einen der furchtbarsten Gegner der Kritischen Philosophie gezeigt hat, ist von einem berühmten Anhänger derselben so gar der Vorwurf gemacht worden, daß *gerade er* diese Philosophie *am wenigsten* verstanden habe \*). Hingegen ist es, (wenn wir gewissen Journalen glauben,) unberühmten Jünglingen geglückt, in den Sinn der Kritischen Philosophie einzudringen, wenn sie sie annahmen, oder irgend etwas zu ihrem Vortheile drucken ließen.

Diese Schwierigkeit, die Kritische Philosophie zu verstehen, (die nicht nur *subjectiv*, sondern auch *objectiv* seyn muß, da einer der berühmtesten und scharfsinnigsten Anhänger derselben die *Kantische*

---

\*) Reinholds Beyträge S. 421.



*Vernunftkritik* kaum bey der *fünften* Durchlesung verstanden hat \*); mag mehr als eine Ursache haben; aber eine der vornehmsten ist wohl der *freye philosophische Gang*, den H. Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* anzunehmen für gut gefunden hat. Wie verschieden ist dieser Gang von dem *Wolffschen*! *Wolff* thut keinen neuen Schritt, ohne zurückzusehen; und durch seine beständigen *Citationen* setzt er seinen Leser in den Stand, den zurückgelegten Weg zu prüfen, ob er richtig sey. Er geht hiebey mit einer gewissen *Redlichkeit* (bonne foi) zu Werk, indem er seinen Weg nicht zu verbergen sucht. In der Kantischen *Vernunftkritik* findet sich keine einzige Citation: es war auch nicht wohl möglich zu citiren, da der Verfasser sein Werk nicht einmal in *Paragraphen* eingetheilt hat. Diefs macht die Lesung und Prüfung desselben ungemein mühsam und schwer.

Ich weiß wohl, daß man diese *äußere Form* der philosophischen Methode heutzutage für Pedanterey hält; und sie würde es auch bey einer freyen philosophischen Abhandlung seyn. Aber wer ein *System* errichtet, und dem Publicum darstellt, der sollte, dünkt mich, diese leichten Fesseln nicht abwerfen. *Bonnet* hat in seinem *Analytischen Versuch* die *Paragraphen* beybehalten, und er citirt so häufig, wie *Wolff*: hat sein Werk dadurch etwas an *architektonischer Schönheit* verlohren?

Aber man citirt oft einen Satz, der nicht bewiesen worden ist? — Je nun; was schadet das? der aufmerksame Leser darf sich ja nur die leichte Mühe

---

\*) S. Reinholds neue Theor. des V. V. Vorrede S. 54.

nehmen, zurückzublättern, um die Schwäche des Beweises zu entdecken. Der citirende Autor kann ihn nicht so leicht hintergehen, als der, der gar nicht citirt, und sich doch das Ansehen giebt, als wäre alles im vorhergehenden demonstrirt.

Wäre das *Citiren* an sich eine Pedanterey; warum hat man es noch nicht an dem *Euklides* und seinen Nachfolgern getadelt? warum hält man es vielmehr für ein wesentliches Erforderniß der *mathematischen Methode*?

„Dies ist gerade, wird man sagen, ein Grund-Irrthum, daß man die mathematische Methode in der Philosophie für anwendbar hält, da sie sich doch schlechterdings in derselben nicht anwenden läßt. „Die Mathematik fängt mit *Definitionen*, *Axiomen* und *Postulaten* an, und baut ihre Demonstrationen darauf“. „Dies läßt sich in der Philosophie nicht thun. Hier giebt es keine eigentliche Axiome; und die Definitionen müssen das Werk nicht anfangen, sondern endigen“ \*).

Hier stoßen wir auf die alte Klage gegen die Leibnitzisch-Wolffsche Philosophie, daß „bey ihr des Definirens kein Ende sey“; „daß sie ihre Definitionen willkührlich abfasse“; daß sie das zu Beweisende hineinlege, um es hernach zu ihrem Gebrauch herauswickeln zu können“ u. s. w. Aehnliche Vorwürfe hat, wie wir oben gesehen, schon *Lambert* der Wolffschen Philosophie gemacht. Aber wie wenig die Tadler dieser Methode im Grunde mit einander übereinstim-

---

\*) S. die Disciplin der reinen Vernunft in der Kantischen Vernunftkritik, S. 727, a. A.

men, sieht man daraus, daß *Lambert* bey *Wolffen* vermißt, daß er die Euklidische Methode *nicht ganz* nachgeahmt habe, *H. Kant* hingegen behauptet, daß die Euklidische Methode in der Philosophie *gar nicht anwendbar sey*. Es ist doch sonderbar, daß zwey berühmte Metaphysiker in einem so wäsentlichen Punct, dergleichen die philosophische Methode ist, einander so sehr entgegen sind.

Ich bemerke zuvörderst, daß, wenn diese Einwürfe auf die Abschaffung *alles* Definirens abzielen, sie eine große Unkunde in der Theorie von unsern Begriffen verrathen. Denn darin kommen doch alle Philosophen überein, daß unsere Begriffe zum Theil *einfach*, zum Theil *complex* sind. Die letztern lassen sich also in ihre Theilbegriffe auflösen; und was thut man anders, wenn man definirt, als daß man einen Begriff *analysirt*?

Auf eine *willkührliche* Art sollen die Definitionen freylich nicht gemacht werden: allein das hat *Wolff* so wenig gethan als *Euklid*; und deswegen werden in jeder guten Logik Regeln gegeben, nach welchen die Definitionen sollen gefunden werden. Da es indessen von einer und eben derselben Sache oft *mehrere* Begriffe giebt; so ist die Mehrheit der Definitionen nicht gerade ein Beweis von ihrer Willkührlichkeit. Ein Begriff ist vielleicht besser als der andere, weil sich alles leichter, natürlicher und vollständiger daraus herleiten läßt: aber deswegen ist der andere noch nicht grundlos.

*Crusius* sagt, man müsse die *Realität* der Definition vorher darthun, ehe man sie irgend einem Beweise zum Grund lege; denn was helfe es mir, wenn ich noch so viel von einem *geflügelten Pferde* beweise:

am Ende werde ich doch nur eine Theorie von einem Hirngespinnste haben. Allerdings habe ich durch meinen bloßen Begriff die Existenz des correspondirenden Objects noch nicht dargethan. Allein dieß ist auch nicht immer meine Absicht: und es ist mir oft genug, zu wissen, daß, wenn ein solches Ding existirt, es diese oder jene Beschaffenheit nothwendig haben werde. So kann ich mir eine sehr zusammenhängende Theorie von dem *Unendlichen Geiste* bilden, ohne mich noch um seine Wirklichkeit zu bekümmern. Das heißt aber nicht mit Hirngespinnsten spielen, wenn ich meine Begriffe nach den nothwendigen Gesetzen meines Verstandes verknüpfe. Schon der *Zusammenhang* und die *Uebereinstimmung* in einem Lehrgebäude ist ein Beweis, daß die Begriffe darin nicht aus der Luft gegriffen sind, sondern Realität haben müssen. — Ist der Begriff von existirenden Dingen abgezogen, dergleichen die meisten unserer Begriffe sind; so hat er eben deswegen Realität, und alles, was ich durch richtige Vernunftschlüsse daraus herleite, muß eben so gut Realität haben. Freylich kommt man hier mit dem Idealismus ins Gedränge, und die Kritische Philosophie hat eine Theorie von unserer Erkenntniß aufgestellt, wodurch dieses ganze Verfahren nicht nur verdächtig gemacht, sondern für ganz grundlos und irrig erklärt wird. Allein weder der Idealismus, noch die Kantische Theorie sind *bewiesen*: man kann auf ihre Einwürfe antworten, und ihre Beweise entkräften: und da, dünkt mich, findet die *Maxime* Statt, daß, wenn ich in der Metaphysik zwischen zwey Theorien zu wählen habe, die beyde gleich großen Schwierigkeiten unterworfen sind, ich

mich vernünftiger Weise für diejenige erkläre, die den *gemeinen Menschenverstand* auf ihrer Seite hat.

Ich wünschte, daß die Verächter der Definitionen uns das Geheimniß entdeckten, wie sie dazu gekommen sind, ihre neue Theorien von *Raum* und *Zeit*, von den *Kategorien*, und so viel andere Sätze zu demonstrieren, wenn sie je demonstirt sind. Ich meines Orts begreife nicht, wie solches ohne Voraussetzung und Bestimmung gewisser *Begriffe* und *allgemeiner Grundsätze* hat geschehen können. Ich kann zwar mit der *Erfahrung* anfangen: aber da Erfahrung (wie die Kritische Philosophie ganz richtig bemerkt;) nur aussagt, *daß* etwas ist, und nicht, daß es *allgemein* und *nothwendig* so ist; so läßt sich durch Erfahrung allein, so lange die Induction nicht vollständig ist (und dieß ist sie selten,) nichts demonstrieren. Ich muß also schlechterdings die *allgemeinen* und *deutlichen Begriffe*, und die höchsten *Grundsätze* des Verstandes zu Hülfe nehmen, wenn ich auf allgemeine und nothwendige Resultate kommen will.

Daß die Kritische Philosophie selbst nicht anders verfährt, davon will ich nur ein Paar Beyspiele anführen. Um die *bloße Subjectivität* der Kategorien zu beweisen, macht sie folgende Schlüsse:

„Die Sinnlichkeit liefert uns Anschauungen: aber diese Anschauungen würden blinde, gedankenlose Anschauungen seyn, wenn nicht der Verstand sie dächte, d. i. das Mannichfaltige in denselben in Begriffe zusammenfasste und darüber urtheilte. Es muß also gewisse Formen des Denkens geben, die es möglich machen, daß wir das Mannichfaltige unserer Vorstellungen in gewissen bestimmten Verhältnissen geordnet denken können. Diese Formen

des Denkens sind die Kategorien, welche also nichts objectives, sondern bloß subjectives sind.“ (S. die *Schulzischen Erläuterungen* S. 29.)

Ueber diesen Beweis wäre vieles zu sagen: ich bemerke aber zu meinem gegenwärtigen Zwecke bloß, daß hier ein gewisser Begriff vom *Denken* zum Grunde gelegt wird, nach welchem dasselbe in der *Synthesis* oder *Verbindung des Mannichfaltigen unserer sinnlichen Anschauungen zu Begriffen und Urtheilen*, bestehen soll. Ein solcher Begriff vom *Denken* ist aber nicht nur willkürlich, sondern man kann ihm noch den Vorwurf machen, daß in denselben schon hineingelegt werde, was man beweisen will. Denn wenn durch das Denken erst Ordnung und Verbindung in das Mannichfaltige der sinnlichen Anschauung gebracht wird; so müssen die Data der Sinnlichkeit *ohne Ordnung und ohne Verbindung* seyn. Dieses letztere wird aber *ohne allen Grund* angenommen, und diejenigen Philosophen werden es schlechtweg leugnen, die zwischen *Denken* und *Empfinden* keinen wesentlichen Unterschied gelten lassen, und daher behaupten, daß uns der Stoff der Sinnlichkeit *schon in einer gewissen Verbindung, in gewissen objectiven Verhältnissen* gegeben werde, die von dem Verstande nur *entwickelt und wahrgenommen* werden dürfen. Mithin wird die *bloße Subjectivität der Kategorien*, und unserer ganzen Erkenntniß, durch eine willkürliche Definition vom *Denken* in der Kritischen Philosophie erschlichen.

Eben so wird durch einen *willkürlichen Grundsatz* bewiesen, daß ohne das allgemeine Schema der *Zeit*, die Kategorien sich nicht auf die Erscheinungen anwenden lassen. Man wird nämlich in dem obigen

Abriss der Kritischen Philosophie bemerkt haben, daß bey diesem Beweis der Satz zum Grunde liegt: „wenn die Vorstellung A auf die mit ihr *ungleichartige* Vorstellung B angewandt, oder unter sie subsumirt werden soll; so kann solches nur mittelst einer dritten Vorstellung C geschehen, die sowohl mit A als mit B etwas gemein hat“. Wie will man diesen Satz beweisen? — Aus der *Erfahrung*? Diese giebt keine allgemeine und nothwendige Sätze. A priori? Da ist er nicht evident. — Er wird also von der Kritischen Philosophie bloß zum Behuf ihres Systems vorausgesetzt. Und auf einem solchen *nicht-evidenten, unbewiesenen* Satze beruht die wichtige Behauptung, daß z. B. *das Princip des zureichenden Grundes*, ohne die Anschauung der *Zeit*, keine Realität und keine Objectivität habe. —

Die Kritische Philosophie sollte also gegen die *Definitionen* und *Axiome* nicht so spröde thun, denn sie braucht Definitionen und Axiome so gut wie die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie, um ihre Lehrsätze zu beweisen; nur mit dem Unterschied, daß die ältere Philosophie diese Materialien zur *Prüfung hinlegt*, ehe sie davon Gebrauch macht, statt daß die neuere Philosophie sie bey ihrer Anwendung stillschweigend voraussetzt, und vielleicht *Prose macht*, ohne es zu wissen.

Man sagt, daß man mit dem Definiren nicht anfangen, sondern endigen müsse, vermuthlich damit die folgenden Sätze nicht erschlichen werden: gerade als wäre es nicht eben so leicht, eine Theorie zu erschleichen, wenn man von einer Sache in die Creuz und in die Queere spricht, und hintennach mit der Definition kommt.

Hätte die Kritische Philosophie mehr definirt; so würden gewiß der Mißverständnisse und des Streitens jetzt weniger seyn. Sollte man es wohl glauben, daß, da der Unterschied der Urtheile in *analytische* und *synthetische* von so großer Wichtigkeit in dieser Philosophie ist, die Anhänger und Gegner derselben noch darüber streiten, ob die arithmetische Gleichung  $7 + 5 = 12$ , ein *analytischer* oder *synthetischer* Satz sey? Muß es da nicht an einer deutlichen und genauen Bestimmung der Begriffe noch fehlen?

Daß also die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie mit Definitionen anfängt, das muß ihr so wenig als der Geometrie zum Fehler, sondern um so mehr zum Vorzug angerechnet werden, je schwerer die Definitionen in der Philosophie als in der Geometrie sind. Freylich verbindet sie mit den Definitionen und den Axiomen auch die unmittelbaren und evidenten *Wahrnehmungs- und Erfahrungs-Urtheile*, um ihre Lehrsätze zu beweisen: und da kommt ihr die Kritische Philosophie mit ihrer Behauptung in den Weg, daß die Kategorien und die höchsten Verstandes-Grundsätze nichts objectives, sondern *bloße subjective Denkformen* seyen, die außer dem Felde der Erfahrung keine Anwendung und keine Gültigkeit haben. Da würde es allerdings um die wichtigsten ihrer Schlüsse, worin Axiome mit Erfahrungssätzen verbunden sind, mißlich aussehen. Allein der Beweis, den die Kritische Philosophie von der *bloßen Subjectivität* der höchsten Verstandes-Grundsätze giebt, hält, wie wir so eben gesehen haben, die Prüfung nicht aus; und die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie hat gute Gründe, jene Principien als objectiv anzunehmen und zu gebrauchen. Mithin ist auch in diesem Punct die Wolffische Methode noch nicht umgestoßen (15).



Zu dem *formellen* Gewinn einer Wissenschaft gehört, wie ich oben bemerkt habe, vorzüglich die bessere Anordnung und Vervollkommnung des *Systems*. Ich weiß, daß der *System-Geist* besonders unter den Franzosen, *verschrieen* ist: aber hoffentlich versteht man alsdann unter *System* nicht ein *wohlgeordnetes Ganze von zusammenhängenden Sätzen*, wovon die folgenden durch richtige Schlüsse aus den vorhergehenden hergeleitet werden. Das *Systematische* in unserer Erkenntniß hat in meinen Augen einen so großen Werth, daß ich keinen Anstand nehme, mit *Lamberten* zu behaupten, daß „ein *mittelmäßiges System* doch immer besser sey, als jene unzusammenhängende Erkenntniß, zu der auch Ungelehrte nach und nach gelangen können“ \*). Ich bin überzeugt, daß wir z. B. mit den Begriffen von *Raum* und *Zeit* nie ganz ins Reine kommen werden. Gleichwohl werde ich eine Theorie davon, wodurch mein metaphysisches System am meisten *Zusammenhang* und *Ordnung* erhält, einer andern vorziehen, wodurch dasselbe unzusammenhängend wird, wenn auch die erstere nicht streng bewiesen werden kann.

Diese Vollkommenheit haben noch alle Kenner bey der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie gefunden; und selbst ihre Gegner haben nicht geleugnet, daß *Wolff* ein System aufgestellt, dergleichen man noch keines gehabt habe. Diefß ist nach meinem Urtheil ein größeres Lob, als manche vielleicht denken. Gesetzt auch, in diesem System haben nicht alle Theile die zu wünschende Festigkeit; gesetzt z. B. der *Satz vom Grunde* lasse sich nicht, wie einige versucht ha-

---

\*) Mém. de l'Acad. Roy. de Prusse A. 1763. p. 429.

ben, aus dem *Satze des Widerspruchs* herleiten, und somit seine Objectivität *streng* beweisen: soll ich deswegen ein System wegwerfen, das in allen seinen Theilen so gut zusammenhängt, und ein anderes annehmen, das ungleich mehr und gröfsere Gebrechen hat? Das hiefse, ein wohlgebautes Haus deswegen verlassen, weil sich in seinem Fundament ein Stein befindet, von dessen Festigkeit man keine völlige Gewifsheit hat, um ein anderes zu bewohnen, das überall Lücken, und vielleicht gar kein Fundament hat.

Der Kritischen Philosophie kann man zwar den Nahmen eines *Systems* nicht absprechen. Man sieht wohl, dafs der berühmte Urheber derselben sich alle Mühe gegeben hat, ihre Theile einander unterzuordnen und von einander abhängig zu machen, um auf seine Resultate zu kommen. Aber der Zusammenhang dieser Theile ist gar zu *locker*, als dafs man noch Festigkeit in dem ganzen Bau finden sollte: und am Ende fehlt es vielleicht gar an einem *Fundament*. Diefs letztere haben nicht nur die Gegner der Kritischen Philosophie, sondern selbst ein warmer Anhänger derselben, und ein grofser Bewunderer von H. Kant, mit ausdrücklichen Worten zu wiederholten Malen behauptet \*): und eben dieser berühmte Schriftsteller versichert uns, dafs er einen ganz entgegengesetzten *Weg* habe einschlagen müssen, um mit H. Kant zu Einem Ziele zu gelangen.

Keine menschliche Metaphysik wird, nach meiner Ueberzeugung, je ganz frey von *Widersprüchen* seyn: und selbst in der Leibnitzisch-Wolffschen wird ein

---

\*) 18. *Idie Reinholdischen Beyträge etc.* S. 273, und 295. wie auch dessen *Fundament des philos. Wissens* S. 3.

Skeptisches Auge einige ausspähen können. Aber in der Kritischen Philosophie sind der Widersprüche gar zu viel, und sie liegen zu tief in den Grundbegriffen, als daß man das System noch retten könnte. Ich will hier nur einige der auffallendsten hersetzen, die zum Theil im vorhergehenden sind angeführt worden.

1.) Die Kritische Philosophie fängt mit den Aus- <sup>[Wider-  
sprüche]</sup> sprüchen des gemeinen Menschenverstandes an; sie spricht z. B. gleich im Anfang der *Kritik der r. V. von Objecten, die unsere Sinne afficiren*: und endiget damit, diese Aussprüche umzustossen.

2.) Sie spricht von *Allgemeinheit* und *Nothwendigkeit* der Erkenntniß: und macht doch unsere ganze Erkenntniß *bloßs subjectiv*.

3.) Sie hält die Erfahrung für etwas *Zufälliges*: und gründet doch auf sie die *apodiktische* und *objective Gewißheit*. (S. *Schmids Krit. der r. Vern. im Grundrifs* §. 119.)

4.) Sie weiß nicht, ob die *Dinge an sich* möglich oder unmöglich sind: und weiß doch, daß sie existiren.

5.) Sie weiß gar nichts von den *Dingen an sich*: aber sie weiß doch, daß sie auf uns wirken, und daß sie den Stoff zu unsern Vorstellungen geben.

6.) Sie verbietet die Kategorie der *Ursache* außer der Sinnenwelt anzuwenden: und nimmt eine *intelligible Ursache* der Erscheinungen an.

7.) Sie behauptet nothwendige, in der Natur der Vernunft gegründete *Täuschungen*: und will die Skeptiker widerlegen.

8.) Sie hält (in der *Vernunftkritik*) Raum und Zeit für Anschauungen *a priori*: und sagt an einem andern Ort (in der *Neuen Entdeckung* etc.), daß sie durch *Eindrücke von aussen* hervorgebracht werden.

g.) Sie sagt (in der *Vernunftkr.*) Raum und Zeit seyen *Vorstellungen*: in der *Reinholdischen Theorie* des *Vorstellungsvermögens* hingegen heisst es: Raum und Zeit sind *keineswegs* Vorstellungen, und es ist eine idealistische Lehre, wenn man sie so nennt.

10.) Sie tadelt *Leibnitz* wegen seiner Theorie von den einfachen Wesen, und nennt sie eine *Grille*: und will doch in diesem Punct mit *Leibnitz* übereinstimmen; u. s. w.

Auf diese und andere Einwürfe haben die Kritischen Philosophen entweder gar nicht geantwortet, oder bloß die allgemeine, freylich nicht sonderlich unterrichtende Antwort gegeben, daß man sie *gänzlich* *misverstanden* habe.

Aus allem bisher Gesagten glaube ich nun das Resultat ziehen zu dürfen, daß der Kritischen Philosophie das Unternehmen, die Gränzen unserer Erkenntniß genau zu bestimmen und festzusetzen, nicht gelungen ist: daß ihre neue Theorie von dem *Vorstellungsvermögen*, so imposant sie auch durch die *neue Terminologie* ist, die Prüfung nicht aushält, und daß das von ihr aufgestellte metaphysische System an *Gründlichkeit, Ordnung und Festigkeit* dem Leibnitzisch-Wolffischen nicht gleich kommt. Wir sind also in dieser neuen Periode, in der Metaphysik nicht weiter gekommen, ob wir wohl einen *berühmten Metaphysiker* weiter haben.

Hat denn aber die *Erschütterung*, die der Königsbergische Weltweise in der philosophischen Welt verursacht hat, nicht auch viel Gutes gewirkt? Hat sie nicht die *Dogmatiker* aus ihrem Schlummer geweckt? Muß es nicht von Zeit zu Zeit *Erdbeben* geben, um die trägen Einwohner des Landes zu neuer Thätigkeit zu

zu zwingen? — Dieß sind Fragen, denen man andere, z. B. „wie viel wir noch metaphysische Systeme und neue Terminologien bekommen werden (<sup>16</sup>); ob das Leben eines Philosophen endlich hinreichen werde, sie alle zu studiren; ob nicht Mathematik, Physik, Geschichte u. s. w. darunter leiden“ — entgegensetzen kann, die ich aber, da die *Königl. Akademie* sie dem Publicum nicht vorgelegt hat, hier unerörtert lassen will.

Nur Eins führe ich noch an, wenn es mir erlaubt ist, von mir selbst zu sprechen. Ich habe <sup>[Cui bono?]</sup> in meiner frühen Jugend die Leibnitzisch-Wolffsche Philosophie, und zwar anfangs bloß aus *Wolffens* und seiner berühmten Schüler Schriften erlernt, der mündliche Unterricht meiner Lehrer, und das Studium anderer Systeme erweiterten bald meinen philosophischen Gesichtskreis; aber zugleich thaten sich auch in dem Wolffschen Lehrgebäude Schwierigkeiten hervor, die ich nicht aufzulösen vermochte. Meine Zweifel vermehrten sich: ich suchte den schwachen Seiten meines Systems abzuhefen, so gut ich konnte: ich änderte es bald da, bald dort, um es so übereinstimmend und bündig, als möglich, zu machen. Während dieser Beschäftigung erschien die Kantische *Kritik der reinen Vernunft*, wodurch nun endlich einmal die Grenzen der menschlichen Erkenntniß sollten bestimmt und festgesetzt werden. Diese Idee gefiel mir. Ich prüfte die Kritische Philosophie mit aller Wahrheits-Liebe, und mit aller Anstrengung, deren ich fähig war. — Aber, statt diese Prüfung meinem Leibnitzisch-Wolffschen Dogmatismus vollends den Garaus hätte machen sollen, hat sie mich vielmehr darin wieder bestärkt. Ich sah, daß man denselben durch noch

*schwächere Gründe* umstossen wollte, als diejenigen sind, worauf er sich stützt. Ich fühlte recht lebhaft, *wie schwer* es sey, etwas besseres zu machen, als was uns *Leibnitz* und *Wolff* hinterlassen haben: und weil wir doch ein metaphysisches System, so wie ein bewohnbares Haus, haben müssen; so entschloß ich mich, das Leibnitzisch-Wolffische, mit einigen Veränderungen, (den natürlichen Folgen jedes eigenen Nachdenkens,) zu meinem Gebrauche beyzubehalten. Es wiederfuhr mir in der Philosophie, was manchem wahrheits-liebenden und forschenden Theologen wiederfahren seyn mag, der, nachdem er, unzufrieden mit seinem theologischen Lehrgebäude, und gedrückt von den Schwierigkeiten desselben, es bald auf diese, bald auf jene Art umzuändern versucht, aber nichts bessers gefunden hat, am Ende wieder zu seinem *Katechismus* zurückgekehrt ist.

---

## A n m e r k u n g e n.

---

(1) Man giebt insgemein *Wolffens* deutschen Schriften den Vorzug vor seinen lateinischen. Allerdings gehört zu Lesung der letztern eine Geduld, deren wenige junge Philosophen fähig sind. — Man hat noch ein Schreiben von *Friederich dem Zweyten* an *Wolffen*, der ihm einen Band von seinen lateinischen Werken zugeschickt hatte. Der *König* sagt ihm, daß er seine Bücher gewiß recht schön, gelehrt und solid finde, daß er aber nicht leugnen könne, daß sie etwas zu weitläufig seyen u. s. w. Diese bis zu Erinnerungen sich herablassende Aufrichtigkeit des *Königs* mußte *Wolffen* mehr Vergnügen machen, als das allergnädigste Hand- oder *Cantley's* Schreiben vom gewöhnlichen Schlag. — *Wolff* ist fibrigens wegen seiner Weitläufigkeit von einem Schriftsteller, von dem man solches nicht erwartet hätte, wenigstens vergleichungsweise vertheidiget worden. „*Locke* a moins écrit (sagt *Premontval* *Mémoire de l'Acad. A. 1761. p. 395.*) que *Wolff*, mais il est à proportion beaucoup plus diffus que lui. Y a-t-il dans les quarante in-quarto de *Wolff* rien qui exerce et mette à bout la patience des lecteurs, comme le livre des *Idées innées* et le chapitre de la *Puissance*, qui ne sont qu'une logomachie et une battologie perpétuelles?“ — Gewiß ist in dem *Lockischen Versuche* viel Geschwätz; aber dieses Geschwätz ist doch meistens unterhaltend und angenehm.

(2) Wie sehr das Interesse für dergleichen Materien abgenommen hatte, sieht man aus einer Vorrede, die *G. F. Meier* im J. 1749 zum zweyten Theil seiner *Anfangsgründe der schönen Wissenschaften* schrieb. *Meier* hatte einen Tractat über die vorherbestimmte Harmonie geschrieben, worüber er von

einem gewissen Magister *Gunnerus* war angegriffen worden. Hierauf sollte er antworten. Er entschuldigt sich aber und sagt: „Mein Geschmack hat sich seit geraumer Zeit dergestalt geändert, daß ich ganz andere Materien vorzüglich liebe, als dergleichen die *vorherbestimmte Harmonie* ist. — Ich schreibe nicht gern von einer Sache, die mir nicht zu Herzen geht. — Die Wenigsten verstehen diese Subtilitäten, und die Wenigsten haben ein Vergnügen daran. Der Streit darüber würde gar keinen Nutzen haben“. Und so wurde dem Magister *Gunnerus* die angenehme Hoffnung vereitelt, mit *Meiern* eine Lanze zu brechen.

(3) Zur Probe von *Reimarus* Manier, philosophische Wahrheiten vorzutragen, mag folgende Stelle dienen, worin er zeigt, wie wenig innere Vollkommenheit eine bloß körperliche und leblose Welt haben würde: „Es soll demnach „(heißt es S. 175.) alles in der Welt so bleiben wie es jetzt „ist. Die Sonne, der Mond, die Sterne gehen ordentlich auf „und unter; es wird Tag und Nacht, Frühling, Sommer, „Herbst und Winter; es wechseln Regen und Sonnenschein, „Wärme und Kälte, Wind und Stille mit einander ab. Alles „Gras, Kraut, Blumen, Pflanzen, Bäume, Früchte, wachsen „noch reicher als jetzt. Aber in der ungeheuern Maschine „ist kein Auge, welches das siehet, betrachtet, forschet; kein „Mund, der die Früchte genießt oder brauchet; kein Vogel, „der zwitschern, kein Ohr, dem gesungen werden kann. Vom „Elephanten bis zum Mäuslein, vom Wallfisch bis zum Gründ- „ling, vom Drachen bis zur Miete, vom Contur bis zum Co- „libri und der allerkleinsten Fliege ist alles aus der Welt „verbannt: alles, alles bis zu den äußersten Sternen, in der „Natur ist öde, stille, todt, ohne Leben, Empfindung und Ver- „stand; ohne Lust, Vergnügen und Glückseligkeit. — Wo „ist die innere Vollkommenheit dieser körperlichen, fühllo- „sen und nunmehr fürchterlichen und scheußlichen Welt? „u. s. w.“

(4) Herr v. *Premontval* griff besonders den *Baumgärtchen-* sehen Beweis vom Satze des zureichenden Grundes an, wo mit dem Wort *nihilum* gespielt zu werden scheint. Er bemerkt



dabey als einen Vorzug der Französischen Sprache, daß, wenn *Baumgarten* Französisch geschrieben hätte, er durch die Zweydeutigkeit des Wortes nicht verführt worden wäre; denn ein anderes sey *rien*, und ein anderes *le rien*. Das unterscheiden wir auch im Deutschen, und es ist ganz etwas anders zu sagen: *nichts hat Gott das Daseyn gegeben*; oder, *das Nichts hat Gott das Daseyn gegeben*. Und dann beruht doch der *Baumgartensche* Beweis, wenn man ihn genau untersucht, nicht auf dieser Zweydeutigkeit. Er läßt sich nämlich in folgenden kurzen Schluß zusammenziehen: „Der Grund von einem Ding ist das, woraus sich das Ding begreifen läßt; er muß also *etwas* seyn. Wenn also nichts der Grund von einem Ding wäre; so müßte *nichts etwas* seyn; welches ungereimt ist“. — Aber einen Einwurf, wodurch man ungleich mehr in Verlegenheit gesetzt wird, macht Herr v. *Beguelin* in seinem *Mémoire sur les premiers principes de la Métaphysique* (Année 1755. p. 410.) wo es heißt: „démontrer une proposition, c'est dire la raison, pourquoi on affirme l'attribut du sujet; ainsi entreprendre de démontrer, c'est supposer, que pour que l'attribut puisse être affirmé d'un sujet, il faut qu'il y ait une raison suffisante de leur liaison. Quiconque entreprend donc de démontrer le principe de la raison suffisante, suppose d'avance la vérité de ce principe, et ne sauroit éviter par conséquent de commettre un cercle vicieux“. Diese scharfsinnige Reflexion ist vielleicht der Grund, warum *Leibnitz* den Satz des Grundes zu beweisen nicht unternommen hat. — Uebrigens setzt Herr v. *Beguelin* hinzu: „après tout ce que je viens de dire, on seroit tenté de soupçonner, que mon but est d'ébranler la vérité du principe de la raison. Ce n'est nullement mon intention: je suis intimement persuadé, que rien n'est, comme il est, sans raison suffisante: je sais, et je viens de le montrer, qu'on ne sauroit faire un pas assuré ni dans la philosophie, ni dans la métaphysique, à moins de poser ce principe pour base de nos raisonnements etc.“ Dieser Meynung trete ich vollkommen bey, und ich halte das Verfahren des Metaphysikers in Ansehung dieses Grundsatzes für eben so vernünftig, als wenn der Geometer gewisse Axiome, die er gleichfalls nicht bis zur höchsten Evidenz bringen kann, für wahr annimmt, weil man ohne sie keinen einzigen sichern Schritt in der Geometrie thun könnte.

(5) *Wolffens* philosophischer Stolz zeigt sich am meisten in den Vorreden zu seinen Schriften. Er spricht beständig von dem, was er geleistet, und andere nicht geleistet haben. Er verspricht seinen Schülern eine Wissenschaft, der gleichen vor ihm noch kein Philosoph gegeben habe. Er redet mit Indignation und Verachtung von seinen Gegnern: er sagt, daß er sie keiner Antwort würdigen werde, indem ja der Mond es wohl leiden könne, daß ihn die Hunde anbellten u. s. w. So mußte der große Mann doch den Tribut seiner niedrigen Abkunft und seiner gemeinen Erziehung bezahlen! — Was ihn entschuldigt, ist, daß seine Gegner größtentheils zu unwissend und zu boshaft waren, als daß er sie nicht hätte verachten sollen. Auch fällt dieser Ton jetzt mehr auf, als damals; und wenn ein gebildeter Schriftsteller heutzutage in *Wolffens* Lage nicht die nämliche Sprache führt, so kommt es gewiß nicht daher, weil er nicht die nämlichen Empfindungen hat. Man muß auch gestehen, daß selbst in *Wolffens* derben Aeußerungen eine gewisse Offenheit und Geradheit des Charakters liegt, die immer den rechtschaffenen Mann verräth, und daß er sich nie zum Schimpfen erniedriget hat. Von dem letztern sagt er sehr treffend, daß es für Leute, die sich dieser Waffe bedienen, sehr demüthigend sey, *unter dem niedrigsten Pöbel ihre Meister zu finden*.

(6) Eine ungemein-scharfsinnige Vertheidigung des Satzes vom zureichenden Grund findet sich in der Vorrede zur 3ten Ausgabe von *Baumgartens* Metaphysik (1749.) Ich führe aus derselben folgende merkwürdige, die Schicksale der Leibnizisch-Wolffischen Philosophie betreffende Stelle an: „*Quam citus est rerum humanarum circulus! quam repentina vicissitudo! Nondum annum quadragesimum vivendo attigi, tamen jam expertus sum, philosophiam aliquam, Leibnitio-Wolffianam dico, primum impugnari armis, quae paene sancta credebantur ac inviolabilia, mox judicabantur a plurimis imbellia. Non ita multo post videbatur ea veluti triumphare. Nunc (er zielt vermuthlich auf die Crusiussische Philosophie;) hisdem eadem argumentis sensim impetitur, quae tamen ideo, quia nova videntur aliquibus, jam denovo quibusdam judican-*

tur fortissima". — Kenner werden bemerkt haben, daß auch bey den gegenwärtigen Streitigkeiten in der Philosophie die alten Einwürfe gegen die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie wieder sind aufgewärmt worden.

(7) Ich bekenne, daß ich die Lambertische Distinction zwischen dem *Analysiren* und dem *Anatomiren* der Begriffe nicht recht verstehe. Wenn *Leibnitz* die Begriffe in ihre einfachen Theile auflöst; so muß er nothwendig endlich auf die *Lockischen einfachen Begriffe* kommen, (wenn diese wirklich einfach sind;) und so hätte er ja die Begriffe auch anatomirt. *Leibnitz* und *Wolff* könnten sogar sagen, ihre *Auflösungs-Methode* sey besser, als die *Lockische Anatomirungs-Methode*, weil sie die einfachen Begriffe suchen und finden, *Locke* hingegen sie auf gerathewohl annehme. — *Lambert* giebt (§. 7.) zu verstehen, daß die *Analysirung* der Begriffe ins Unendliche fortgehen könnte; in welchem Fall man niemals auf die einfachen Begriffe kommen würde. Allein wenn diese *Auflösung ins Unendliche* möglich wäre; wie würde es *Locken* mit seinem *Anatomiren* ergehen? Da würde er ja auch auf nichts einfaches kommen: Denn durch willkührliche Festsetzung der einfachen Begriffe geschieht der Sache kein Genüge.

(8) Diese Kategorie heist im Griechischen *ἔξω*, und *Aristoteles* erläutert sie durch: *beschuhet, bewaffnet seyn*. Diese Beyspiele, und das lateinische Wort *habitus*, wodurch das griechische *ἔξω* übersetzt worden, hat vielleicht Anlaß gegeben, daß man geglaubt hat, *Aristoteles* habe durch diese Kategorie die *Kleidung* ausgedrückt; wenigstens ist in dem *Dictionn. Encycl.* unter dem Artikel: *Kategorie*, das Wort *ἔξω* durch *habillement* übersetzt. So wäre freilich *Aristoteles* ein gar elender Metaphysiker gewesen. Allein aus einer andern Stelle sieht man deutlich, daß er das *Haben* in einer sehr allgemeinen Bedeutung nahm; denn er führt unter andern auch die Redensarten an: *Hände und Füße haben; Aecker haben; Wissenschaft und Tugend haben; die Flasche hat den Wein; der Mann hat sein Weib, und das Weib ihren Mann;* bey welcher letztern Redensart er aber die Bemerkung macht,

dafs dies die *uneigentlichste* Art zu *Haben* sey, und dafs man damit weiter nichts sagen wolle, als dafs *Mann und Weib beysammen wohnen*. — Uebrigens sagt gedachtes Französ. Dictionn. von den Kategorien: „il n'y a pas longtemps qu'on est revenu de ces sottises“; welches ich blofs anführe, um meinen Landsleuten zu zeigen, wie verschieden andere Nationen von gewissen Dingen urtheilen, denen wir eine so grofse Wichtigkeit beylegen.

(9) Die *allgemeinen Begriffe* sind immer ein Stein des Anstosses für den Skepticismus gewesen, der sie, so gut er konnte, aus dem Weg zu räumen, und auf *einzelne Begriffe* zu reduciren versucht hat. Allein die *Humische* Erklärung derselben ist ganz unbefriedigend: er gesteht auch selbst (S. 61.) „dafs die Natur der *Gewohnheit*, (worauf es bey Bildung dieser Begriffe ankommen soll,) schwer zu erklären sey. Je nun; so dünkte ich, liesse man die Sache lieber bey dem Alten, wenn man nichts bessers zu geben hat. Ich wollte *Hume* und alle Skeptiker fragen, wie wir denn zu den Wörtern *Kraft, Ursache, Wirkung, Quantität, Qualität* u. s. w. gekommen seyn, wenn ihnen nicht *etwas bestimmtes* in unserer Seele correspondirte? Das *Durchlaufen* der einzelnen Vorstellungen, wenn es uns auch noch so sehr zur *Gewohnheit* wird, macht die Sache nicht aus. — Hernach gesteht ja *Hume* selbst (S. 63.), dafs unter den Ideen eine *Aehnlichkeit* sey: warum sollen wir nun nicht im Stande seyn, durch das Abstraktionsvermögen diese *Aehnlichkeit* davon zu trennen, und auf solche Art den allgemeinen Begriff zu formiren? Aber freylich, so würde der Skeptiker auf etwas Reelles und Objectives kommen, womit ihm nicht gedient ist.

(10) So macht *Hifsmann*, in seiner *Geschichte von der Lehre der Ideen-Association*, *Wolffen* den Vorwurf, dafs er in seiner grossen lateinischen Psychologie, wo er von der Ideen-Verbindung handelt, blofs auf das Gesetz der Coexistenz Rücksicht genommen, und das der *Aehnlichkeit* fast ganz aus der Acht gelassen habe. Wie wenig aber dieser Vorwurf gegründet sey, zeigt ein Recensent in der *Allgem. Deutschen Biblioth.* 81. B. 2. St. S. 506. Und so würde man manche,

für neu ausgegebene psychologische Bemerkung schon in der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie, aber freylich, (da *Wolff* die Psychologie zur Metaphysik rechnete,) nur allgemein ausgedruckt finden.

(11) Als Beyspiel einer solchen Seichtigkeit führe ich aus *Basedows Philalethie* folgende Stelle von dem *Criterium der Wahrheit* an: „die Wahrheit ist derjenige Werth unserer Gedanken, vermöge dessen sie mit feststehendem Beyfall müssen angenommen werden, wenn wir unserer Glückseligkeit gemäß denken wollen“. Und S. 93. „Das allgemeine Kennzeichen der Wahrheit ist die Aehnlichkeit unserer Denkart mit solchen, bey welchen wir nicht zu zweifeln vermögend sind, oder bey welchen die Gewohnheit zu zweifeln, wenn sie möglich wäre, alle Vernunft, Ordnung und Glückseligkeit aufheben würde.“ Ist nicht in einer Linie von *Wolffen* mehr Realität als in diesem ganzen Geschwätze? — Und dieser Schriftsteller wagt es, von der Wolffischen Philosophie zu urtheilen, und zu sagen: „der Satz des Widerspruchs und der Satz der Einstimmung sind leere Sätze: der Satz des zureichenden Grundes ist ein sophistisches Formular: Definitionen und Demonstrationen verleiten außer der reinen Mathematik auf Wortspiele und Chimären“.

(12) Zur Probe von der Kantischen Schreibart mag folgende Stelle aus der *Kritik der r. V.* (S. 395. a. A.) dienen: „Nichts als die Nüchternheit einer strengen aber gerechten Kritik kann von diesem dogmatischen Blendwerke, das so viele durch eingebilddete Glückseligkeit, unter Theorien und Systemen hinhält, befreyen, und alle unsere speculative Ansprüche bloß auf das Feld möglicher Erfahrung einschränken, nicht etwa durch schaaalen Spott über so oft fehlgeschlagene Versuche, oder fromme Seufzer über die Schranken unserer Vernunft, sondern vermittelt einer nach sichern Grundsätzen vollzogenen Gränzbestimmung derselben, welche ihr nihil ulterius mit größter Zuversicht an die Herkulischen Säulen heftet, die die Natur selbst aufgestellt hat, um die Fahrt unserer Vernunft nur so weit, als die stetig fortlaufende Küsten der Erfahrung laufen, fortzusetzen, die wir nicht

verlassen können, ohne uns auf einen uferlosen Ocean zu wagen, der uns, unter immer trüglichen Aussichten, am Ende nöthiget, alle beschwerliche und langwierige Bemühung als hoffnungslos aufzugeben“. — Dergleichen Perioden sind in der *Vernunftkritik* häufig; und diese ist nicht die schlimmste davon: denn sie ist bloß *schleppend*, da andere zugleich, wegen ihrer Länge und Verwicklung, *schwer zu verstehen* sind.

(13) Den Satz: daß der *Stoff* der Vorstellung etwas *Mannichfaltiges* sey, hat H. Kant nicht bewiesen, sondern als bekannt angenommen. H. Reinhold, der überhaupt die *Lücken* der Kritischen Philosophie auszufüllen sich bemüht, hat die Nothwendigkeit gefühlt, jenen Satz zu beweisen. Nachdem ihm der Beweis davon in seiner *Theorie des Vorstellungsvermögens* mislungen war; so hat er in seinen *Beyträgen zur Berichtigung der Miverständnisse* u. s. w. ihn auf eine andere Art zu beweisen versucht. Er sagt (S. 199.), daß „durch den *Stoff* das Object vom Subject unterschieden werde, ein Ding aber könne von einem andern nur durch die Verschiedenheit seiner *Bestimmungen*, d. i. durch die *Mannichfaltigkeit* seiner *Merkmale* unterschieden werden. H. Reinhold sagt *Bestimmungen* im *Plural*: allein er hätte eben so gut *Bestimmung* im *Singular* setzen können; denn ein Gegenstand kann von einem andern durch eine *einzig*e Bestimmung unterschieden werden. Setzt man aber in dem Reinholdischen Beweis *Verschiedenheit der Bestimmung*; so folgt daraus keine *Mannichfaltigkeit der Merkmale*, und das zu Beweisende ist nicht bewiesen. — Man kann überhaupt sagen, daß, wenn man die *Beweise* prüft, wodurch die Kritische Philosophie ihre Fundamental-Sätze zu erhärten sucht, diese Philosophie eben so schwach, wie jede andere erfunden wird.

(14) Was würde August Hermann Franke zu diesen Sätzen: „wir wissen nicht, ob Gott *möglich* oder *unmöglich*, ob er *selbstständig*, ob er die *Ursache der Welt* ist, u. s. w. gesagt haben, er, der die Wolffische Philosophie so abscheulich und verderblich fand, daß „er Gott auf den Knien um die Erlösung von dieser *grossen Macht der Finsterniß* anflehte, die in wirkliche professionem atheismi ausgeschlagen war“?

(8. *Ludovic's Hist. der Wolffischen Philos.* 1. Th. §. 342.) Doch vielleicht hätte ihn der *Kantische Vernunftglaube*, auf den der Dogmatiker *Wolff* nicht viel hielt, mit der Kritischen Philosophie wieder ausgesöhnt. — Uebrigens macht es unserm Jahrzehend Ehre, daß man gegen Hrn. *Kant* mit keinen solchen Waffen aufgetreten ist. Wie ungleich-besser ist in dieser Hinsicht das Schicksal des Königsbergischen, als ehemals des Hallischen Weltweisen! *Wolff* wurde wegen seiner Philosophie unverhört seines Amtes entsetzt, und aus den Königl. Preussischen Staaten verbannt. *H. Kant* ist für die Seinige von seinem Könige belohnt worden. — Und doch würde *Wolff*, selbst auf seiner Flucht von Halle, dem *moralischen Argument*, worin das Daseyn Gottes auf das *gegenwärtige Misverhältniß zwischen Tugend und Glückseligkeit* gegründet wird, schwerlich seinen Beyfall gegeben haben. —

(15) *Wolffen* war der Einwurf gegen seine Methode, daß darin nicht alles aus der *reinen Vernunft* hergeleitet werde, nicht unbekannt. Nachdem er in seiner *lateinischen Psychologie* §. 498. gesagt hatte: *demonstrationes tandem nituntur definitionibus, axiomatibus et experientiis indubitatis*, fügt er hinzu: *tenendum tamen, vulgo in demonstrationum numero non haberi nisi probationes, quae tandem in definitiones et axiomata resolvuntur, nec admitti praemissas, quae sola experientiae fide constant*. Enimvero cum finis demonstrationis sit certitudo cognitionis, quae non minus obtinetur, ubi experientiae indubitatis utaris, quam ubi solas adhibueris definitiones et axiomata, tanquam praemissas primas; consultius duximus, vocem demonstrationis non praeter necessitatem arctioribus limitibus coerceri, quam par erat, praesertim cum Mathematici in Mathesi mixta, imprimis in Astronomia et Optica, e numero demonstrationum non arceant probationes, quas ingrediuntur praemissae per observationem stabilitae. — Si cui aliter visum fuerit, is per nos abundet sensu suo.

(16) In einer gewissen Deutschen Provinz, wo das Consistorium einen neuen Katechismus einführen wollte, beschwerten sich die Bauern über die ihnen dadurch verursachten Kosten, und sagten, *das Consistorium möchte doch einmal den*

*Glauben, so einrichten, daß es dabey sein Verbleiben haben könne.* Eine solche Forderung wäre nun freylich in dem Mund eines Metaphysikers noch weit lächerlicher als in dem Munde dieser Bauern; denn das *Aendern* und *Bessern* ist dem menschlichen Geiste zu natürlich, als daß es ihm untersagt werden könnte. Aber *Revolutionen* dürfte man sich doch in der gelehrten Welt eben so gut als in der kirchlichen und politischen, verbitten: und *Revolutionen* sind es, womit wir von allen Seiten her bedroht werden. — Wie ähnlich ist sich doch der Gang der menschlichen Dinge! Was vor funfzig Jahren *verstiegene Poesie* war, ist nun *matte Prose*. Was zu *Crusius* Zeit spitzfindige, sich vom *gemeinen Menschensinn* zu sehr *entfernende Metaphysik* war, ist nun *Popular-Philosophie*, bey der man sich beynahe zu schämen hat: und die *politische Freyheit*, wobey sich unsere Väter glücklich gepriesen hätten, würdigen wir jetzo kaum mehr dieses Namens, womit wir nur eine durchgängige und chimärische *Gleichheit* beehrt wissen wollen. Sollte das Ende unsers Jahrhunderts nicht die *Uebertreibungs-Periode* heißen können?

---



Von den  
analytischen und synthetischen Urtheilen.

Ein Nachtrag zu der Preisschrift  
über die  
Fortschritte der Metaphysik seit *Leibnitz*  
und *Wolff*,

mit dem Motto: *Multa renascentur etc.*

Die Kantische Lehre von den *analytischen* und *synthetischen* Urtheilen ist so wichtig, daß mit derselben die ganze neuere theoretische Philosophie entweder stehen oder fallen muß. Es ist also wohl der Mühe werth, sie besonders zu prüfen.

Nach H. Kant sind alle Urtheile und Sätze entweder *analytisch* oder *synthetisch*.

Die *analytischen* sind solche, in welchen das Prädicat mit dem Subject entweder ganz, oder zum Theil identisch ist. Z. B. *Ein Dreyeck ist ein Dreyeck; ein Dreyeck ist eine Figur*. Dergleichen Sätze hat man längst unter dem Nahmen der *identischen* gekannt. Sie haben keine Schwierigkeit; und nach dem Grund ihrer Wahrheit fragen, wäre eben so viel als fragen, warum der Satz der Identität und des Wider-

spruchs wahr sey. — Desto mehr Schwierigkeiten thun sich bey den *synthetischen* Sätzen hervor.

Ein *synthetischer* Satz ist nämlich ein solcher, bey welchem das Prädicat in dem Subject weder ganz, noch zum Theil enthalten, sondern von ihm verschieden ist; z. B. *der Körper ist schwer*. Da sich ein Körper ohne Schwere denken läßt; so fragt sich, was ist der Grund, warum wir diesen und andere dergleichen Sätze für wahr halten? Was berechtigt uns, die Vorstellung der Schwere mit der des Körpers zu verknüpfen?

Um diese Frage zu beantworten, unterscheidet H. Kant dreyerley Arten von synthetischen Urtheilen: 1.) die Wahrnehmungs-Urtheile; z. B. *der Stein ist warm*; 2.) die Erfahrungs-Urtheile, z. B. *alle Körper sind schwer*; und 3.) die synthetischen Urtheile a priori, z. B. *Zwey gerade Linien können sich nur in Einem Punkte schneiden*.

Bey allen diesen Urtheilen und Sätzen ist der *Wahrheitsgrund*, nach H. Kants Theorie, kein anderer als die *Anschauung*, und zwar bey den Wahrnehmungs- und Erfahrungs-Urtheilen eine empirische, und empirisch-analogische, bey den synthetischen Urtheilen a priori aber, eine *reine* Anschauung, oder eine Anschauung *a priori*. Da nach H. Kant, die reine Mathematik lauter synthetische Sätze a priori enthält; so beruht nach diesen Voraussetzungen, die Wahrheit der ganzen reinen Mathematik auf *reinen* Anschauungen; und zwar beruht, nach der weitern Kantischen Theorie, die Wahrheit der Geometrie auf der reinen Anschauung des *Raums*, und die der Arithmetik auf der reinen Anschauung der *Zeit*.

Ohne mich nun auf die vielen Einwürfe einzulassen, welche sich bey dieser Theorie von den Urtheilen und Sätzen, jedem denkenden Kopfe darbieten müssen, schränke ich gegenwärtig meine Untersuchung blofs auf die zwey folgenden Fragen ein:

1. Ist der Wahrheitsgrund der geometrischen Sätze die reine Anschauung des *Raums*?
2. Ist der Wahrheitsgrund der arithmetischen Sätze die reine Anschauung der *Zeit*?

Wenn man ein neues System prüfen will; so muß man den darin enthaltenen Sätzen keinen willkürlichen Sinn beylegen, sondern sie gerade so nehmen, wie sie von dem Urheber des Systems und von dessen gelehrtesten und berühmtesten Schülern genommen und erklärt werden.

Nach dieser Regel will ich nun den ersten Satz durch folgende drey Sätze ausdrücken, in welche ihn H. Hofprediger *Schulz* zu Königsberg, einer der gelehrtesten Schüler und getreuesten Ausleger *Kants*, selbst aufgelöst und zu beweisen gesucht hat \*):

1. „die Möglichkeit der geometrischen Objecte ist blofs durch die Anschauung gegeben“.
2. „Die Gewisheit der geometrischen Postulate und Axiome beruht *blofs* auf der Anschauung“.
3. „Alle übrige Sätze der Geometrie lassen sich *lediglich* aus den geometrischen Postulaten und Axiomen herleiten, mithin beruhen sie auf eben der Anschauung wie diese“.

Hier ist ohne Zweifel der 2te Satz derjenige, worauf das Meiste ankommt. Um ihn zu prüfen, müssen

---

\*) S. den 2ten Theil der Schulzischen Prüfung der Kantischen Vernunftkritik. Königsb. 1792. bey Nicolovius. S. 44. 45.

wir wiederum das Wort *Anschauung* so nehmen, wie es in der kritischen Philosophie genommen wird.

Nach derselben ist jede Anschauung, die reine so wohl als die empirische, *sinnlich*: es wird dadurch das *Einzelne*, *Individuelle* vorgestellt. Das Letztere sagt H. Hofprediger *Schulz* in dem angeführten Werke S. 58. und an andern Orten ausdrücklich; und andere kritische Philosophen sagen es gleichfalls.

Nun sind alle geometrische Axiome *nothwendig* und *allgemein* wahr; und hierin stimmt H. Kant mit *Leibnitz* vollkommen überein. Wenn also der Wahrheitsgrund der geometrischen Axiome die *Anschauung* ist; so ist etwas deswegen *nothwendig* und *allgemein* wahr, weil es an einem *einzelnen*, *individuellen* Object so und nicht anders vorgestellt wird. Dieses ist ein Widerspruch.

Damit man mich nicht einer Consequenzmacherey beschuldige, will ich das nämliche Raisonement sokratisch in einem kurzen Gespräche zwischen einem kritischen Philosophen und mir vortragen.

*Ich.*

Ist nicht das geometrische Axiom: „Zwey gerade Linien können sich nur in Einem Puncte schneiden“; nothwendig und allgemein wahr?

*Krit. Philos.*

Allerdings; alle geometrische Axiome sind nothwendig und allgemein wahr.

*Ich.*

Was ist aber der Grund, warum dieses Axiom nothwendig und allgemein wahr ist?

*Krit. Philos.*

Dieser Grund ist kein anderer als die Anschauung.

*Ich.*

*Ich.*

Was ist Anschauung?

*Krit. Philos.*

Vorstellung des Einzelnen, Individuellen.

*Ich.*

Also ist das Axiom: „Zwey gerade Linien können sich nur in Einem Punkte schneiden“; bloß deswegen nothwendig und allgemein wahr, weil ich mir zwey einzelne gerade Linien als sich in Einem Punkte schneidend vorstelle. Diefs ist, Sie werden mirs gestehen, ein Widerspruch; denn es kann etwas nicht deswegen nothwendig und allgemein, d. i. von *allen* geraden Linien wahr seyn, weil ich es bey einem Paar einzelnen geraden Linien, die ich mir jetzo vorstelle, so finde.

*Krit. Philos.*

Sie müssen die *empirische* von der *reinen* Anschauung unterscheiden. Bey jener darf ich freilich nicht so schliessen: „weil ich mir zwey gerade Linien auf dem Papier, oder zwey gerade Fäden als sich in Einem Punkte schneidend vorstelle; so können zwey gerade Linien überhaupt sich nur in Einem Punkte schneiden“. Aber der Schluß gilt von zwey *geometrischen* Linien, weil dieses *reine Anschauungen a priori* sind.

Wirklich haben die kritischen Philosophen dem gemachten Einwurf durch die angenommene Distinction vorzubeugen gesucht. Allein ich frage jeden unbefangenen Leser, ob nicht, da die Anschauungen *a priori* eben so wohl *sinnlich*, und *Vorstellung des Einzelnen* ist, wie die *empirische*, in einem wie in

dem andern Fall, von dem *Einzelnen* auf das *Allgemeine* und *Nothwendige* geschlossen, mithin sich widersprochen wird.

Freilich legen sie bisweilen den reinen Anschauungen a priori eine *Art von Allgemeinheit* bey, wie solches z. B. Hr. *Rehberg* in einem Aufsatze thut, der sich im 4ten Band des *Philosophischen Magazins* S. 459. befindet; und Hr. Hofpr. *Schulz* sagt in seiner Prüfung (S. 64.) ausdrücklich, daß „bey diesem Axiom der *Gattungsbegriff* des Subjects keine andere Bedingungen enthalte, als daß die beyden Linien *gerade* seyen, und daß dabey nichts weiter in Betracht komme, als die Vorstellung des *Geraden*. Allein ich finde hier nichts als einen neuen Widerspruch mit dem vorhergehenden, obwohl ich übrigens mit H. *Schulzen* darin vollkommen einverstanden bin, daß dieses Axiom in dem *Gattungs-Begriff*, d. i. in dem *allgemeinen* Begriff der *Geradheit* gegründet ist. Dieses ist aber nicht mehr Kantisch, sondern Platonisch, Aristotelisch und Leibnitzisch.

Ueberhaupt kann die Geometrie nicht mehr *allgemeine* und *nothwendige* Wahrheiten enthalten, so bald der Grund dieser Wahrheiten in die sinnliche Anschauung, d. i. in die Vorstellung des *Einzelnen* und *Individuellen* gesetzt wird. Daher hat *Leibnitz* diesen Grund in die Vorstellungen der *allgemeinen Beschaffenheiten der Dinge*, oder in die *Begriffe* gesetzt, welche nach dem Satze des Widerspruchs entweder verknüpft oder getrennt werden. Da diese Theorie der Kantischen gerade zu entgegen ist; so muß ich noch etwas hierüber sagen.

Wenn H. Kant behauptet, daß die geometrischen Axiome und Postulate nicht auf dem Satze der Identität (und des Widerspruchs) beruhen; so kann zwar nicht geleugnet werden, daß z. B. der Satz: „zwischen zwey Puncten giebt es nur Eine gerade Linie“, nicht so identisch lautet, wie z. B. der Satz: „zwey mal zwey ist vier“. Allein man versuche es, zwischen zwey Puncten sich zwey gerade Linien vorzustellen; so wird man finden, daß solches *unmöglich* ist, und daß man die eine davon, oder beyde, als *nicht gerad*, mithin etwas Widersprechendes denken müßte. Man könnte also mit Grund behaupten, daß bey diesem Axiom der Satz des Widerspruchs seine *sinnliche* Anwendung finde; so wie das Principium der *Congruenz* oder *Coincidenz* der Figuren, wodurch ihre Gleichheit bewiesen wird, als der *versinnlichte* Grundsatz der *Identität* könnte angesehen werden. Durch dergleichen Reflexionen wird man unwiderstehlich auf den Gedanken geführt, daß, wenn wir das Object der Geometrie, den Raum, hinlänglich analysiren, und alles auf *Begriffe* reduciren könnten, alle geometrische Axiome sich in den Satz des Widerspruchs und der Identität würden auflösen lassen.

Um einzusehen, wie groß der Unterschied zwischen den geometrischen Axiomen, und den gleichfalls als wahr anerkannten Erfahrungssätzen sey, vergleiche man mit dem angeführten geometrischen Axiom den Erfahrungssatz: „alle Steine sind schwer“. Bey dem letztern finden wir keinen Widerspruch, den entgegengesetzten: „einige Steine sind nicht schwer“, zu denken; wenigstens müssen wir uns besinnen, ob nicht das Gegentheil eben so wohl möglich sey: da

wir hingegen, so bald wir das geometrische Axiom hören und verstehen, demselben einen Beyfall geben, welcher gar keine Möglichkeit, das Gegentheil zu denken, übrig läßt. Es ist auch zwischen *Leibnitz* und *Kant*, wenn man nur auf die Ausdrücke sieht, und von der Theorie abstrahirt, kein anderer Unterschied, als daß jener sagt: „das Gegentheil läßt sich nicht *denken*“; dieser aber: „ich kann das Gegentheil nicht *anschauen*“. Da nach *Leibnitz* und *Kant* das *Denken* und *Anschauen* in dem generischen Begriff des *Vorstellens* übereinkommen; so ließe sich leicht eine Conciliation stiften, wenn beyde Theile mit einander übereinkämen zu sagen: „ich kann mir das Gegentheil nicht *vorstellen*“. — Um dergleichen Distinctionen hat sich freylich *Euklid* wenig bekümmert.

Und so verhält es sich auch mit den geometrischen Postulaten. Wenn *Euklid* postulirt, „eine gerade Linie ins Unendliche zu verlängern“; so sieht jeder, daß hier nichts unmögliches gefordert wird. Die Sache läßt sich *denken*, *anschauen*, *vorstellen*; wie man will: nur muß man nicht behaupten, daß eine jede gerade Linie sich ins Unendliche verlängern lasse, *wesil* man sich eine *einzelne* gerade Linie als ins Unendliche fortgehend vorstellen könne. Dadurch würde man etwas sehr unrichtiges denken.

Einige der kritischen Philosophen müssen auch diese Unrichtigkeit gefühlt haben: denn wenn Herr *Schulz* den Wahrheitsgrund der geometrischen Axiome und Postulate in das *Anschauliche* ihrer Begriffe setzt; so sagen hingegen andere, daß H. *Kant* die Nothwendigkeit und Allgemeinheit derselben keines-



wegs auf das Anschauliche ihrer Begriffe, sondern darauf gründe, daß letztere *a priori* seyen \*). Was soll man zu einem solchen Widerspruche sagen; und läßt sich daraus nicht der Schluß ziehen, daß Herr Kant seine Theorie von den synthetischen Urtheilen sehr schwankend und undeutlich müsse vorgetragen haben?

Wir wollen nun aber annehmen, daß die Wahrheit der geometrischen Axiome und Postulate lediglich auf der Anschauung beruhe; folgt daraus, daß die ganze Geometrie lediglich auf der Anschauung beruhe? — Diesen Schluß, welcher den dritten Schulzischen Hauptsatz ausmacht, wollen wir noch kürzlich prüfen.

Es ist bekannt, daß *Euklid* aus den wenigen geometrischen Axiomen und Postulaten, die an der Spitze seiner Anfangsgründe stehen, das ganze Gebäude der Geometrie errichtet hat. Aber wie hat er diese Materialien bearbeitet, zusammengesetzt und geordnet? *Antw.* Vermittelst anderer Axiome, die von den geometrischen verschieden, unsinnlicher Natur, und der Arithmetik so wohl als der Geometrie gemein sind. Sie gründen sich alle auf den Satz des Widerspruchs, oder sind bloß modificirte Ausdrücke desselben, wie z. B. „das Ganze ist größer, als einer seiner Theile“; wenn zwey Größen einer dritten gleich sind: so sind sie einander selbst gleich“; u. s. w.

Mithin beruht die Geometrie nicht bloß auf der sinnlichen Anschauung, wenn auch die Wahrheit der

---

\*) S. Eberhards Philos. Mag. B. III. p. 431.

*geometrischen* Axiome und Postulate auf derselben beruhen sollte, sondern zugleich auf dem Satze der Identität und des Widerspruchs.

Allerdings, erwiedert H. Hofpr, Schulz in dem angeführten Werke, ist der Satz des Widerspruchs das *formelle* Principium der Geometrie, d. i. durch ihn wird in der Geometrie *gedacht, geurtheilt und geschlossen*: aber hier ist nicht die Rede von dem *formellen*, sondern von dem *materiellen* Principio dieser Wissenschaft.

Auch dieses will ich zugeben, und der kritischen Philosophie nicht den Vorwurf machen, daß sie sich bestimmter hätte ausdrücken und sagen sollen: „der Satz des Widerspruchs ist zwar das *formelle*, aber nicht das *materielle* Principium der Geometrie“. Es soll also durch den Satz des Widerspruchs in der Geometrie bloß *gedacht, geurtheilt und geschlossen* werden. So ist ja dieses gerade die Hauptsache, worauf es in der Geometrie ankommt. Was würden uns die wenigen geometrischen Axiome und Postulate nützen, wenn wir sie nicht auf mannichfaltige Art verknüpfen, und dadurch neue Sätze bilden könnten? Nun aber geschehen diese Verknüpfungen alle durch den Satz des Widerspruchs, und die darauf sich gründenden, der Geometrie so wohl als der Arithmetik gemeinen Axiome: mithin ist es dieser Satz, auf welchem größtentheils die Wahrheit der geometrischen Theoreme beruht: er ist der Faden, der durch die ganze Geometrie läuft, und an den sich alle geometrische Sätze anreihen: auf ihm beruhen also, wo nicht allein, doch größtentheils die Wahrheiten der Geometrie.

Es ist wahr; die *geometrischen* Axiome und Postulate kommen bey jedem Theorem und Problem entweder unmittelbar oder mittelbar vor, weil man zum Beweis eines jeden Theorems, und zur Auflösung eines jeden Problems, Sätze braucht, die sich am Ende in jene Axiomen und Postulate auflösen. Allein eben so gewiß ist es, daß unter den *Prämissen*, woraus die Conclusionen gezogen und neue geometrische Sätze gebildet werden, sich auch Axiome von der andern Art befinden, welche der Arithmetik so wohl als der Geometrie gemein, und bloß modificirte Ausdrücke von dem Satze des Widerspruchs sind. Diese Axiome, die ganz *unsinnlicher* Natur und *Anschauungslos* sind, können nicht aus der Anzahl der Principien der Geometrie ausgeschlossen werden, denn sie sind der Grund, warum die geometrischen Sätze *allgemein* und *nothwendig* wahr sind. Man nehme nur das Axiom: „wenn zwey Größen einer dritten gleich sind, so sind sie einander selbst gleich“, aus der Geometrie weg; so wird der größte Theil des geometrischen Gebäudes zusammenfallen. Es ist also selbst unter der Voraussetzung, daß der Wahrheitsgrund bey den *geometrischen* Axiomen und Postulaten die Anschauung sey, auffallend falsch, daß die ganze Geometrie *lediglich* auf der Anschauung beruhe.

Wenn man die Geometrie mit einem Gebäude vergleicht, dessen Steine auf das festeste zusammenhängen; so kann der Satz des Widerspruchs als der Kitt davon vorgestellt werden: aber dieser Kitt ist so beschaffen, daß dadurch nicht nur alle Steine auf das festeste verbunden, sondern auch ganz neue Steine formirt werden, welche wesentliche Bestandtheile des

Gebäudes sind. Wer wollte behaupten, daß ein solcher Kitt keine wesentliche Bedingung von der Festigkeit des Gebäudes, und kein Principium von der Errichtung desselben sey?

Alles dieses muß, dünkt mich, *Leibnitz* rechtfertigen, daß er den Satz der Identität und des Widerspruchs für das Hauptprincipium der Geometrie hielt. Durch dieses Principium wird freilich in der Geometrie, wie *H. Schulz* sagt, nur gedacht, geurtheilt und geschlossen; aber dieses Denken, Urtheilen und Schließen ist es, wodurch immer neue geometrische Wahrheiten erzeugt, und diese Wissenschaft ins Unendliche erweitert wird.

Bey der Prüfung des zweyten Satzes:

„daß nämlich der Wahrheitsgrund der arithmetischen Sätze *die Zeit* sey“;

werde ich nun um so kürzer seyn, je auffallender die Unrichtigkeit, und man darf wohl sagen, die Ungeheimtheit einer solchen Behauptung ist. Der Satz  $1 + 1 = 2$ , soll synthetisch, und deswegen wahr seyn, weil ich die Einheit *successiv* zu sich selbst addire, mithin diese Operation in der *Zeit* geschieht. Dieses Zusammenaddiren mag immerhin von unserm Verstand auf eine successive Art und in der Zeit geschehen; so ist doch diese Succession nicht der Grund, warum der Satz wahr ist. Der Satz;  $1 + 1 = 2$ , ist offenbar *identisch*; und weiter braucht es nicht, sich von seiner Wahrheit zu überzeugen.

Wenn irgend etwas die Kantische Behauptung, daß der Wahrheitsgrund der ganzen Mathematik die *sinnliche Anschauung* sey, in ihrer Unrichtigkeit und

Blöße darstellt; so ist es die *Arithmetik*. In der Geometrie hat sie für oberflächliche Köpfe noch einen Schein, weil dem Gegenstand dieser Wissenschaft, dem Raum und seinen Dimensionen, allerdings noch etwas sinnliches anklebt, das wir in unserer Vorstellung, wenn wir auch das Empirische davon absondern, von demselben nicht ganz trennen können. Aber der Gegenstand der Arithmetik ist nichts sinnliches. Die Zahlen werden zwar durch Wörter und Charaktere bezeichnet, und können so wenig als die Einheit, ohne dieselben gedacht werden. Aber diese Symbole beziehen sich auf ganz abstracte Begriffe, denen gar nichts sinnliches anklebt. Das muß H. Kant selbst zugeben; denn die *Einheit* befindet sich in seiner Tafel der Kategorien, oder Stammbegriffe des menschlichen Verstandes, welche ganz unsinnlicher Natur sind. Wenn aber 1 ein ganz unsinnlicher Begriff ist; so muß es auch  $1 + 1 + 1 . . .$  das ist, eine jede Zahl seyn.

Es läßt sich so gar behaupten, daß, wenn ich die Wahrheit des Satzes  $1 + 1 = 2$  einsehe, ich mir dieses Identitäts-Verhältniß *auf einmal*, ohne Succession vorstelle. So muß es auch bey jedem Vernunftschluß seyn; denn so lange ich mir bloß eine Prämisse nach der andern besonders vorstelle, bin ich schlechterdings nicht im Stande, die Conclusion daraus zu ziehen. Soll dieses geschehen; so muß ich mir beyde Prämissen zugleich, mit Einem Seelen-Actus, in ihrem wechselseitigen Verhältniß vorstellen, und die Conclusion herausdenken.

Man sieht auch nicht ein, warum, wenn die Zeit der Wahrheitsgrund der arithmetischen Sätze ist,

sie nicht auch der Wahrheitsgrund der geometrischen und anderer Sätze seyn soll. So willkürlich und unzusammenhängend ist alles in dieser Theorie!

Endlich folgt aus dieser Kantischen Theorie von dem Fundament der arithmetischen Wahrheiten, daß es für einen Verstand, der in seinen Vorstellungen nicht an die Bedingung der *Zeit* gebunden ist, keine Arithmetik giebt. Daß nun der göttliche Verstand nicht *zählt*, wie wir, d. i. die Zahlen und die arithmetischen Wahrheiten nicht successiv formirt und denkt, haben bisher alle Philosophen zugegeben: daß es aber in dem göttlichen Verstande gar keine Zahl und keine Arithmetik gebe, eine solche Behauptung war der neuern Philosophie vorbehalten.

---

**Versuch einer Beantwortung**  
der  
von der erlauchten Königl. Ak. der Wissensch. zu Berlin  
aufgestellten Frage:

„Was hat die Metaphysik seit Wolff  
und Leibnitz gewonnen?“

Von  
**Karl Leonhard Reinhold;**  
Professor in Kiel.

---

*Inter errores oppositos errandi causae sunt fere communes,*

*Baco de Verulamio Nou. Org.  
in Praefatione,*

---

# **I n h a l t.**

---

**Erster Abschnitt, Einleitung,**

**Zweiter — Die Idealistischen Schulen.**

**A. Der monadologische Idealismus,**

§. 1. Die Leibnitzisch-Wolffische Schule.

§. 2. Die verbesserte Leibnitzische Schule.

**B. Der spiritualistische Idealismus.**

**Dritter — Die Materialistische Schule.**

**Vierter — — Pantheistische —**

**Fünfter — — Dualistische —**

**Sechster — — Skeptische —**

**Siebenter — — Kritische —**

**Achter — Der zu keiner dieser Schulen gehörige Beobachter.**

---



---

## Erster Abschnitt.

---

### E i n l e i t u n g.

---

Die Verschiedenheit der Vorstellungsarten in der Metaphysik und über Metaphysik war noch nie so auffallend; die Begriffe sowohl von dem Gegenstande als dem Zustande dieser Wissenschaft waren nie theils so genau bestimmt, theils so schwankend und vieldeutig; die Behandlung ihres Inhalts war nie zugleich so seicht und so gründlich, die Schätzung ihres Werthes, in Rücksicht auf ihre Festigkeit und ihren Einfluß, war nie so ungleich, nie so sehr zwischen kalter Gleichgültigkeit und leidenschaftlicher Uebertreibung im Erheben und Herabsetzen getheilt: als seit ungefähr zehn Jahren her, in welcher Zeit hauptsächlich auf Veranlassung von *Kants Kritik der reinen Vernunft* so vieles und so vielerley für, und wider, und über Metaphysik geschrieben ist.

Durch alle diese Umstände ist die Frage: *Was die Metaphysik seit Leibnitz und Wolff für Fortschritte gethan habe?* auf der einen Seite eben so unentbehrlich und wichtig, als auf der andern Seite schwer und vielumfassend geworden. In der einen Rücksicht konnte sie unmöglich der Aufmerksamkeit derjenigen *Akademie* entgehen, welche, da sie den

Rang der Wissenschaften keineswegs bloß nach dem handgreiflichen Maafsstabe der Kameralisten beurtheilt, die Angelegenheiten der Metaphysik noch nie aus dem Auge verlohren hat. In der anderen Rücksicht ist es leicht zu begreifen: wenn nur sehr wenige Antworten darüber einlaufen und vielleicht keine ganz befriedigend befunden wird.

Die *Leibnitzisch-Wolffische* Schule hatte schon eine geraume Zeit aufgehört, die herrschende zu seyn, als noch der durch den *Philosophen von Königsberg* angeregte gegenwärtige Streit über die *Möglichkeit*, *Unmöglichkeit* und *Wirklichkeit der Metaphysik* kaum in der Ferne geahnet wurde. Vielleicht hat der merklichste Einfluß, den *Lamberts Architektonik* auf den Zustand dieser Wissenschaft in Deutschland gehabt hat, darin bestanden, daß sie das *rationalistische* Fundament derselben untergraben und diejenige Periode herbeyführen half, welche die Zwischenzeit bis zur Erscheinung der *Kritik der reinen Vernunft* ausmacht, und die von ihren alten Freunden die *Eklektische*, von ihren neuen Gegnern aber die *Synkretistische* genannt wird. Während dieses Zeitraums wurden allerley *Coalitionen* zwischen den *Empirikern* und *Rationalisten*, und zwischen den *Dogmatikern* und *Skeptikern* versucht, ohne daß irgend einer dieser Versuche über die andern ein entscheidendes Uebergewicht erhalten hätte. Die verschiedensten Lehrbegriffe älterer und neuerer Metaphysiker wurden ohne Streit, aber auch ohne Eintracht, neben einander hingestellt. In den *Lehrbüchern* der Metaphysik wurden die Unterscheidungslehren der Sekten mehr historisch als philosophisch, mehr erzählend als untersuchend abgehandelt und die abstrakteren meta-

physischen Grund- und Lehrsätze durch die Resultate der mit glücklicherem Erfolg bearbeiteten *empirischen Psychologie* und der *Geschichte der Philosophie* mehr verdrängt als beleuchtet. Der so ungleichartige Stoff, der unter dem Namen der Metaphysik für jede mögliche Einkleidung, nur nicht für die Systematische empfänglich war, wurde durch *Feders* und *Plattners rhapsodische* und *aphoristische* Vorträge fast auf allen deutschen Universitäten unter der angehenden Generation der künftigen Philosophen verbreitet. War die Metaphysik vor dieser Periode *Wissenschaft*: so hat sie wenigstens während derselben aufgehört diesen Namen zu verdienen. Sie wurde kaum mehr von ihren eigenen Pflegern und Bearbeitern dafür gehalten, die kein Bedenken trugen, ihre Grund- und Lehrsätze für nichts als bloße *Meynungen* zu geben; ungeachtet sie noch immer fortfuhren, dieselben als die Grundlehren derjenigen Wissenschaften anzusehen und zu gebrauchen, von denen die Veredlung und Beglückung der Menschheit zunächst abhängen soll. Der gänzliche Mangel, nicht etwa allgemein geltender, sondern auch nur unter dem größern Theile der eigentlichen Selbstdenker angenommener metaphysischer Grundbegriffe und Grundsätze konnte freylich so lange nicht zum Vorschein kommen, als man sich begnügte, seine Behauptungen als bloße Vermuthungen aufzustellen. Allein gegenwärtig muß er jedem Unbefangenen in der Art und Weise in die Augen springen, wie die *Kritik der Vernunft*, der man freylich nicht bloße Vermuthungen entgegenstellen konnte, durch die berühmtesten und verdienstvollsten philosophischen Schriftsteller aus jener Periode widerlegt wird. Was kann verschiedener und widersprechender seyn

als die Principien, welche von *Feder, Eberhard, Platter, Tiedeman, Reimarus, Selle* u. a. den kantischen entgegengesetzt werden, und durch welche diese Männer sich untereinander selbst aufs wenigste eben so sehr als ihren gemeinschaftlichen Gegner bekämpften! Die herrschende spekulative Philosophie der Deutschen war unmittelbar vor diesem Streit freylich weder skeptisch noch dogmatisch, weder empirisch noch rationalistisch; und man triumphirte über ihre Befreyung von der Dienstbarkeit jeder Sekte, zu der sie, man wußte selbst nicht, wie? gelangt war. Allein die wesentlichen Verschiedenheiten jener Denkart waren keinesweges durch die tieferen Einsichten aufgehoben, sondern vielmehr durch seichtere unsichtbar geworden; und es war Friede auf dem Gebiete der Metaphysik, nicht weil die alten Streitpunkte hinweggeräumt; sondern weil sie aus den Augen verlohren wurden. Das Verdienst, diese Streitpunkte wieder zur Sprache gebracht zu haben, wird dem Philosophen von Königsberg auch von seinen Gegnern, wenigstens von denjenigen, eingestanden, die nicht zugleich Gegner aller ernsthaften und gründlichen Philosophie sind. Indem allen bisherigen Parteyen durch ihn der Krieg angekündigt wurde, wachten alle zu ihrer Vertheidigung aus dem Schlummer auf, in welchem sie eine Zeitlang nebeneinander lagen. Die neue Art des Angriffes nöthigte sie zu neuen Arten der Vertheidigung. Sie versuchten durch das Wahre, was sie in seinen einzelnen Behauptungen gefunden zu haben glaubten, ihre eigenen Lehrgebäude zu befestigen, und ihren Gegner durch die Waffen zu bestreiten, die sie ihm entreißen zu können hofften. Allein je scharfsinniger, treffender, gründlicher jede ihren eigenen Lehrbegriff unter-

unterstützt, desto auffallender treten die verkannten und durch Unbestimmtheit verborgen gewesenen Unterschiede und scharfen Gegensätze aller dieser Lehrbegriffe untereinander hervor. Je nachdrücklicher sie gegen den neuen Gegner gemeine Sache machen, desto weiter treiben sie ihre alte Unverträglichkeit unter sich selbst. Sie scheinen sich am Ende gegenseitig selbst aufreiben zu müssen, wenn es ihnen gelingen sollte, ihn überwältigt zu haben.

Jede dieser streitenden Partheien hat ihren eigenthümlichen Gesichtspunkt, aus welchem sie den Sinn der Frage: Was die Metaphysik seit Leibnitz und Wolff für Fortschritte gethan habe? ins Auge fassen muß. Es sind daher auch genau so viele und so verschiedene Antworten auf dieselbe möglich, als Partheien wirklich und denkbar sind. Soll daher der gegenwärtige Versuch etwas einigermaßen Befriedigendes leisten, so muß jede Parthei (die Klasse derer, die noch keine Parthei genommen haben, nicht ausgenommen) in demselben eine Antwort finden, die von demjenigen, was für sie *ausgemacht* ist, ausgeht, und auf ihren eigenthümlichen Gesichtspunkt Rücksicht nimmt. Jeder Selbstdenker, der nur irgend einen bestimmten Begriff von Metaphysik; es sey nun entscheidend oder nur vorläufig, bey sich selbst festgesetzt hat, muß zu einer der, alle möglichen Denkartten über Metaphysik erschöpfenden, Hauptpartheien gehören. Immerhin mag er ein individuelles Lehrgebäude besitzen, das er mit keinem Gehülfen, nicht einmahl mit einem Genossen theilt: so muß doch dasselbe auf einer der Abtheilungen des Grund und Bodens zu finden seyn, der das Gebiet der spekulativen Philosophie ausmacht.

Um das *Einzige* in seiner Art seyn zu können, muß es zu einer *bestimmten Art* gehören.

Aus dem Gesichtspunct des zu keiner Parthei gehörenden *Zuschauers*, den der Verfasser dieses Versuchs als den Seinigen annimmt, zeigt es sich, daß sich alle gegenwärtig mit Metaphysik beschäftigten Philosophen in die *Kritischen* und *Nichtkritischen* eintheilen lassen. Diese letztern zerfallen in die *Skeptiker* und in die *Dogmatiker*, welche die *Dualisten*, *Pantheisten*, *Materialisten* und *Idealisten* unter sich begreifen.

Daß und in wieferne diese Classifikation erschöpfend sey; durch welche Eintheilungsgründe sie erzeugt werde; wie der Verfasser, ohne die Parthei der Kritiker zu nehmen, dieselben von den (bisherigen) Dogmatikern unterscheiden konnte; und warum er die Leibnitzisch-Wolffische Schule in die Klasse des *Idealismus* versetzt, ohne sich dadurch ihren Gegnern gleichzustellen —, wird aus der folgenden Charakteristik der genannten Partheien von selbst einleuchten. Jede derselben wird die von der erlauchten Akademie vorgelegte Frage nach ihrer eigenen Denkart beantworten, dadurch ihre Denkart selbst charakterisiren, und dabey in ihrem eigenen Namen das Wort führen.

---

## Zweiter Abschnitt.

### *Die Idealistischen Schulen.*

Die Idealisten erkennen keine anderen Dinge für *Substanzen* als die *Vorstellenden*; und lassen entweder nur eine einzige Art vorstellender Substanzen und zwar nur die mit Denkkraft und Willen ausgerüste-

ten, d. h. die *Geister* zu, und heißen *Spiritualisten* (die *Berkeleyischen Idealisten*), oder sie behaupten mehrere und wesentlich verschiedene Arten vorstellender Substanzen, und heißen *Monadologen* (die *Leibnitzischen Idealisten*.)

Die *Skeptischen Idealisten* oder *metaphysischen Egoisten*; welche das Daseyn nur einer *einzig*en vorstellenden Substanz, nämlich des *Ichs* allein, durch philosophirende Vernunft erweislich behaupten, und das für den gemeinen Verstand über allen Zweifel erhabene Daseyn aller andern Substanzen für jene Vernunft und durch jene Vernunft als unerweislich zu beweisen glauben — gehören unter die Klasse der *Skeptiker*, und haben daher kein Recht unter den *Dogmatikern* mitzusprechen.

---

#### A.

#### *Die Monadologen oder die Leibnitzischen Idealisten.*

Die *Monadologische* oder *Leibnitzische Schule* muß in die *Aeltere* und die *Neuere* unterschieden werden, von denen die erstere behauptet: Es müsse im Wesentlichen bey dem Bewenden bleiben, was *Leibnitz* und nach ihm seine Anhänger vor der *eklektischen* Periode gelehrt haben; die andere hingegen dafür hält, daß auf dem von *Leibnitz* eingeschlagenen Wege wesentliche Fortschritte geschehen können, und müssen. Die Eine mag hier die *Leibnitzisch-Wolffische*, die andere, die *verbesserte Leibnitzische Schule* heißen.

## Die Leibnitzisch-Wolffische Schule.

(spricht:)

Die Metaphysik hat seit *Leibnitz* und *Wolff* gar keinen wesentlichen Fortschritt gethan. Nach dem, was *Leibnitz* für den *Inhalt* und *Wolff* für die *Form* dieser Wissenschaft geleistet haben, läßt sich in keiner von diesen beyden Rücksichten eine *wesentliche* Veränderung denken, die zum Vorthail derselben gereichen könnte. Den übrigen großen Männern aus unsrer Schule blieb kein anderes Verdienst übrig, als die Darstellung des durch jene beyden enthüllten Systemes der ewigen Wahrheiten noch mehr vereinfacht, die Grundbegriffe gegen die ihnen entgegenstehenden herrschenden Vorurtheile vertheidiget, die Anwendung der Lehrsätze auf andere Wissenschaften gezeigt, und überhaupt das Leibnitzisch-Wolffische Lehrgebäude in der Eigenschaft der einzig möglichen Metaphysik gerechtfertiget zu haben. *Bilfinger* und *Baumgarten* haben sich eben dadurch als ächte Philosophen und berufene Pfleger der Metaphysik bewiesen, daß sie die Treue gegen das Allgemeingültige der Wissenschaft mit der Originalität ihrer Denkkräfte zu vereinigen, und die Entdeckungen ihrer Vorgänger durch das eigene Licht ihres Geistes zu beleuchten wußten, ohne das Wahre derselben durch ihre individuelle Denkart zu verdrängen. *Lambert* würde durch seinen analysirenden Scharfsinn und seine logische Kunst das *äußere* Schicksal der Metaphysik vielleicht auf immer entschieden haben, wenn er nicht den unglücklichen Einfall gehabt hätte, das Fundament des Lockischen Systemes mit dem des Leibnitzischen, die *einfachen*



Vorstellungen mit den *angeborenen* vereinigen, und dadurch die Metaphysik verbessern zu wollen. Außerdem würde er in seiner Architektonik wohl nicht die *empfindbaren*, und in so ferne physischen Merkmale der Dinge, mit den bloß *denkbaren* und in so ferne allein *metaphysischen*, so oft vermengt, den einfachen Sinnenschein mit dem logischen Wesen, das aus der bloßen äußeren Erfahrung — mit dem aus der inneren Kraft der Seele geschöpften, die metaphysischen Elemente der Physik mit denen der Psychologie verwechselt haben. Da er diese ungleichartigen Materialien mit Gewalt in die Formen der dialektischen Systematologie seines Organons hineinzwängte: so konnte es nicht fehlen, daß seine Genauigkeit im Erklären und Eintheilen sehr oft in Spitzfindigkeit, sein Tiefsinn in Grübeley, und seine Methodik in Pedanterey ausartete. Die Architektonik — bey aller ihrer (formellen) Gründlichkeit Grund- und Folgelos wurde viel bewundert, wenig gelesen, und beynahe gar nicht benutzt. Sie hemmte den äußeren Fortgang der Leibnitzischen Philosophie, ohne neben derselben der Lockischen Eingang zu verschaffen. Niemand bekümmerte sich weiter um die Entwicklung der metaphysischen Elementarbegriffe, die man in jenem Buche erschöpft und vollendet glaubte. Und dieser Glaube wurde um so leichter angenommen, je weniger man den Muth hatte, das Buch selbst zu lesen. Da auch der aufmerksamste Leser aus dem Dunkel der Lambertschen Grundlehre auch nicht den kleinsten Stral einer neuen Beleuchtung der großen Fragen über Freyheit, Gott und Unsterblichkeit hervorzutreiben vermochte, und da überhaupt diejenigen Probleme, durch welche die Metaphysik allein ihr eigentliches Interesse

erhält, in dem ganzen Werke kaum im Vorbeygehn erwähnt sind: so wurde der bequeme Wahn der Popularphilosophen: daß man jene Fragen und Probleme philosophisch beantworten könne, ohne bis zu den metaphysischen letzten Elementarbegriffen vorzudringen, sehr einleuchtend bestätigt. Man warf die für entbehrlich gehaltene Form des Systems um so schneller und allgemeiner ab, je mehr dieselbe durch die übertriebenen Forderungen, und die abschreckende Trockenheit der *Systematologie* wirklich unerträglich gemacht wurde. Die Metaphysik wurde nun immer mehr und mehr ihrem Inhalt nach synkretistisch und ihrer Form nach rhapsodisch, je mehr man dieselbe den Fähigkeiten und Vorkenntnissen der studierenden Jünglinge, und der Unterhaltung und dem Zeitvertreib des lesenden Publikums aus allen Ständen anzupassen suchte, und je weniger sich der immer weiter um sich greifende und immer tiefer einwurzelnde Hang zur Vielwisserey und Vielleserey mit dem Geschmack an ernstern wissenschaftlichen Untersuchungen vertrug. Das Uebel der Seichtigkeit war schon viel zu weit gekommen, als daß es auf eine andere Weise, als durch das entgegengesetzte Uebel der Spitzfindigkeit in seinem Fortgange beschränkt werden konnte. Auf einen *Feder* mußte ein *Kant* folgen, auf die populäre Philosophie des Einen die *transcendente* des Andern, die eben so hoch die Region der ächten Metaphysik überfliegt, als jene unter derselben in die Tiefe herabsinkt.

---

## §. 2.

*Die verbesserte Leibnitzische Schule.*

(spricht:)

Die Metaphysik hat seit *Leibnitz* und *Wolff* einige sehr beträchtliche Fortschritte auf dem Wege gemacht, den jene beyden großen Männer für sie eingeschlagen haben, und dessen Richtigkeit sich eben dadurch auch bewähret, daß er weiter führt. Das Leibnitz-Wolffische Lehrgebäude hatte schon auf der Stufe von Vollkommenheit, auf welche dasselbe durch *Bilfinger* und noch mehr durch *Baumgarten* erhoben worden war, die Benennung von seinen erstern Stiftern abgelegt, um dieselbe mit dem ihm anschließend gebührenden Namen der *Metaphysik* selbst zu vertauschen. Aus der Höhe jener Stufe selbst wird es begreiflich genug, daß die philosophirende Vernunft des Ausruhens bedurfte, um frische Kräfte zu neuen Fortschritten einzuheben; und sie gewann diese Kräfte durch dieselbe Abwechslung ihrer Beschäftigungen, die so manchem gewöhnlichen Beobachter die Ausartung des philosophischen Geistes und den Untergang der Metaphysik anzukündigen schien. Allein der ächte Geist der Leibnitzischen Philosophie wirkte noch immer und zwar sehr nachdrücklich fort, als man den Buchstaben derselben bereits völlig aufgegeben hatte. Ihre Principien wurden zwar nicht mehr erörtert und vertheidigt: denn sie waren in die herrschende Denkart übergegangen — Aber sie wurden desto eifriger und allgemeiner auf alle Fächer des menschlichen Wissens außer der Metaphysik angewendet. An ihrem Leitfaden wurden in der empirischen Psychologie, der Aesthetik, der Logik, der historischen Kritik, der

Pädagogik u. s. w. die fruchtharsten Aufschlüsse gefunden und die wichtigsten Verbesserungen vorgenommen. Nun trat freylich die Periode der auf das bisher vernachlässigte Gebiet der Erfahrung fast ausschließlich gerichteten Aufinerksamkeit ein; die Zeit der Reinigung und Veredlung der konkreteren und unmittelbar gemeinnützigen Kenntnisse, welche keineswegs hinter den *bisherigen* Fortschritten der spekulativen Philosophie zurückbleiben durften, wenn sie durch die *nächstkünftigen* zu gewinnen haben sollten. Die *Lambertsche Architektonik* kam itzt um so mehr zur Unzeit, jemehr sie in der That fast nur damit umging, das Ausgemachte auszumachen, und einen beyspiellosen Tiefsinn auf zwecklose dialektische Kunststücke, auf Vermengung der Logik mit der Ontologie, Vervielfältigung unfruchtbarer Maximen, und ein mathematisches Spiel mit den Elementarbegriffen verschwendete. *Lambert*, dem die Logik und Mathematik so viel, und die Metaphysik so wenig zu danken hat, dürfte vielleicht nicht weniger beygetragen haben, die Transscendentalphilosophie auf eine Zeitlang in Deutschland verhaßt, als *Feder* beygetragen hat, die Empirische beliebt zu machen. Es ist nicht zu leugnen, daß die in den Lehrbüchern der Philosophie vortragene sogenannte Metaphysik nun in dem Verhältnisse immer seichter wurde, jemehr man dieselbe durch Weglassung der transscendentalen Erörterungen zu vereinfachen, durch angebliche Aussprüche des gemeinen und gesunden Menschenverstandes zu beleuchten, und durch Sätze aus der Erfahrungsfeelenlehre und Geschichte der Philosophie zu bereichern suchte.

Die Vernachlässigung der Metaphysik hatte mit der populären Behandlung derselben den höchsten Grad

erreicht, und der gewöhnliche Uebergang zu dem entgegengesetzten Aeufsersten war von allen Seiten vorbereitet und unvermeidlich, als *Kants Kritik der reinen Vernunft* erschien, und mit einem male diesen Uebergang bewirkte. Was der Lambertschen Architektur mißlungen war, mußte jenem Werke dadurch gelingen, daß es alle bisherigen metaphysischen Vorstellungsarten in Anspruch nahm, die von dem gesunden Verstande der philosophirenden Vernunft von jeher vorgelegten Aufgaben über Freyheit, Gott und Unsterblichkeit auf eine neue Art bejahend und befriedigend zu lösen unternahm, und mit wenigstens eben so viel Tiefsinn als das Lambertsche, aber mit ungleich mehr Originalität, weniger Trockenheit der Einkleidung, und größerer Einfachheit in Plan und Ausführung ein neues System der reinen Grundbegriffe aufstellte. Das Interesse an transcendentalen Untersuchungen erwachte, und die Frage, *ob und in wieferne Metaphysik möglich sey?* — der bisher durch die von den Dogmatikern behauptete Wirklichkeit, und von den Skeptikern behauptete *Unmöglichkeit* zuvorgekommen war, beschäftigte nun die Denkkräfte des größten Theils derjenigen, welche mit und ohne Beruf laut philosophiren. Zu den Aehnlichkeiten, welche der Versuch der *Kantianer*: die Möglichkeit der Metaphysik unabhängig von der Wirklichkeit derselben zu ergründen, mit dem Suchen der Alchymisten nach dem Steine der Weisen, hat, gehört auch diese: daß jener Versuch wie dieses Suchen auf Entdeckungen führt, die von beyden keineswegs beabsichtigt wurden. Alle diese Entdeckungen sind bis itzt zum Vortheil der Leibnitzischen Metaphysik ausgefallen; und dieselben Nachforschungen, durch welche die Kantia-

ner das Fundament derselben zu untergraben wännen, werden vielmehr die unerschütterliche Festigkeit dieses Fundamentes in einem helleren und ganz unerwarteten Lichte sichtbar machen.

Man kann nun viel bestimmter als vormals wissen: Warum *Leibnitz* die Metaphysik auf die reinen von aller Erfahrung unabhängigen *Vernunftwahrheiten* eingeschränkt hat. Denn die Kritik der r. Vern. hat gezeigt, daß und in wieferne der Begriff von *Substanz* lediglich in der *intellektuellen* Kraft gegründet sey; und es ist einleuchtender geworden, daß und warum die Physik, welche sich nur mit den in die Sinne fallenden Prädikaten der Objecte beschäftigt, alle Kenntniß der *Substanzen* der Metaphysik überlassen müsse. Auch hat die Kritik d. r. V. gezeigt, daß und in wieferne der Begriff von *Größe* mit seinen wesentlichen Bestimmungen: *Einheit*, *Vielheit* und *Allheit* aus derselben intellectuellen Kraft allein abstamme, und es ist dadurch begreiflicher geworden, daß und warum in der *Physik* nur dasjenige allein rein wissenschaftlich sey, d. h. *a priori* erkannt werden könne, was ihr durch *Mathematik* an die Hand gegeben wird, und daß und warum die Mathematik in der Wissenschaft der Gegenstände des äußeren Sinnes oder in der *Körperlehre* eben dieselbe Rolle spiele, die der Metaphysik in den *Seelenlehren* und in der *Moral* ausschließend zukommt, wie Leibnitz (*Recueil des divers Pieces erll. des Maizeaux*) lehrte: *Metaphysica et Doctrina Moralis cohaerent sicut Mathesis et Physica.*

Man kann nun viel bestimmter als vormals wissen: Warum *Leibnitz* jedem Gegenstande des *äußeren Sinnes*, in wie ferne er dem äußern Sinne zu-

gänglich ist, den Rang der Substanzen abgesprochen; warum er diesen Rang einzig derjenigen Art von lebendiger Kraft, die sich zunächst im Bewußtseyn und durch das Bewußtseyn ankündigt, d. h. der Vorstellenden eingeräumt, und die Metaphysik als die Wissenschaft der einfachen und vorstellenden Substanzen, d. h. als *Monadologie* aufgestellt hat. Denn die *Kritik d. r. V.* hat gezeigt, daß und warum der *äußere Sinn* nur Accidenzen und in keinem Falle die Substantialität der Objekte darzustellen vermöge, daß und warum Ausdehnung und Veränderung im Raume (d. h. *Bewegung*) den Gegenständen dieses äußeren Sinnes, nur in wieferne sie denselben zugänglich sind, und nur in Rücksicht auf ihn zukommen können, und den durch reine intellektuelle Kraft vorstellbaren Dingen, oder den Substanzen durchaus abgesprochen werden müssen, und daß daher und warum die sogenannte bewegende Kraft, die dem Körper nur von außenher mitgetheilt werden könne, das Wesen keiner endlichen Substanz ausmachen könne. Dadurch ist es einleuchtender geworden, warum die Metaphysik nach Leibnitz als die Wissenschaft der *Monaden* d. h. der unausgedehnten und in vorstellender Kraft bestehenden Substanzen, und die auf Physik angewendete Mathematik als die Wissenschaft der ausgedehnten und beweglichen Dinge von einander schlechterdings unabhängig und so sehr verschieden sind, als das Sinnliche und Uebersinnliche, das Zeitliche und Ewige, der äußere Sinnenschein und das innere Wesen der Dinge, der auf das Zeugniß der Sinne eingeschränkte, und der reine und unabhängig von diesem Zeugnisse urtheilende Verstand.

Man kann nun viel bestimmter als vormal's wissen, daß und warum *Leibnitz* einerseits die Unentbehrlichkeit eines organischen Körpers zu den klaren Vorstellungen der Seele, und die Fortdauer eines Seelenorgans zur Unsterblichkeit überhaupt fordern, andererseits aber, gleichwohl ohne sich selbst zu widersprechen, in dem System der vorherbestimmten Harmonie die physische Einwirkung des Körpers auf die Seele, und dieser auf jenen läugnen mußte. Denn in Rücksicht auf das Erstere hat die Kritik der r. V. gezeigt, daß und warum die allgemeinen und in der bloßen intellektuellen Kraft gegründeten Begriffe ohne Beziehung auf Empfindungen keine Anwendung auf bestimmte und individuelle Gegenstände haben könnten; und es ist einleuchtender geworden, daß der Verstand ohne Einschränkung seiner Kraft auf das, was ihm durch die Organisation vorgehalten wird, in der unermesslichen Sphäre der vorstellbaren Dinge nur das allgemeine Denken und keine besondern, gewissen, bestimmten Objekte erkennen und von einander unterscheiden würde. Auch ist es vollends begreiflich geworden, daß und warum eine Seele sich nur als die Kraft denken lasse, sich die Welt nach der Lage und dem Zustand eines organischen Körpers vorzustellen. In der zweyten Rücksicht hat die Kritik der r. V. gezeigt, daß und warum Veränderung im Raume, d. h. Bewegung immer nur Grund und Folge von Veränderungen im Raume, nie von Veränderung in der bloßen Zeit allein oder von Vorstellungen seyn könne; und es ist einleuchtender geworden, daß die Körper als die Subjekte bloßer Veränderungen im Raume, und die Seelen als die Subjekte der Vorstellungen oder der bloßen Veränderungen in der Zeit schlech-



terdings nicht auf einander zu wirken vermögen, und daß ihre harmonische Wirksamkeit sich nicht ohne die Vorherbestimmung durch die Gottheit denken lasse.

Man kann nun viel bestimmter als vormals wissen, daß die *Metaphysik* oder *Monadologie* sich nur als ein System des *Idealismus* denken lasse, die *Physik* aber gleichwohl darum nicht weniger den ihr wesentlichen *Materialismus* behalten müsse, nur Körperlehre seyn könne. Denn die Kr. d. r. V. hat gezeigt, daß die metaphysischen und als solche einzig und allein im vorstellenden Subjekte gegründeten Merkmale der Objekte überhaupt, denselben nur als vorgestellten und folglich nur durch die Vorstellungen des Verstandes zukommen können, während die *physischen* Merkmale als solche ohne Ausnahme nur *aufser* dem vorstellenden Subjekte gegründet seyn und in den Vorstellungen desselben nur durch äußere Empfindungen, die sich auf erfüllten Räume, d. h. auf Ausdehnung beziehen, vorkommen können.

Aus Mangel an einem völlig bestimmten Begriffe von *Idealismus* haben selbst eifrige Leibnitzianer diese Benennung und die Bedeutung derselben bald ausschließend auf den Spiritualismus oder Berkeleyischen Idealismus eingeschränkt, bald aber auf den metaphysischen Egoismus oder den skeptischen Idealismus ausgedehnt, und dieselbe gleichwohl von der *Monadologie* als einen ungerechten Vorwurf ablehnen zu müssen geglaubt. Sie beriefen sich darauf, daß Leibnitz von den (spiritualistischen) Idealisten geläugnete Daseyn der Körperwelt, und die Realität der körperlichen Substanzen behaupte, indem er die Körper keineswegs für bloße Vorstellungen der Geister, sondern für Aggregate aus reellen von den Geistern wesentlich ver-

schiedenen Substanzen erkläre. Sie wußten also, oder bedachten nicht, daß das Wesen eines jeden metaphysischen Systemes in dem demselben eigenthümlichen Grundbegriffe von der Substanzialität bestehe, und daß daher jede Metaphysik dadurch und in so ferne idealistisch werden müsse, daß und in wieferne sie es das Wesen jeder Substanz in vorstellender Kraft bestehen läßt, und den Körpern als ausgedehnten Dingen d. h. als Körpern die Substanzialität abspricht.

Die Ursache: warum die *Kraft*, die das Wesen einer Substanz ausmacht, sich nur als eine Vorstellende denken lasse, scheint nicht einmal *Wolffen* recht eingeleuchtet zu haben, der über jenen Leibnitzischen Hauptsatz schnell hinwegteilt. Auch *Bilfinger* glaubte, daß sich die Behauptung: daß selbst die Elemente der Körper vorstellende Kräfte sind, von den übrigen Theilen des Leibnitzischen Systems unbeschadet dem Ganzen trennen ließe. Er scheint also nicht gewußt oder nicht bedacht zu haben, daß das ganze System mit dem Grundbegriff von der Substanz überhaupt stehen und fallen müsse. Die späteren Anhänger der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie sehen jenen *Grundsatz* der Monadologie und endlich die Monadologie selber für eine bloße Hypothese an, die lediglich zum Behuf der Systematischen *Einheit* ersonnen wäre, und berufen sich sogar auf diesen Umstand um ihre Abneigung gegen das, was sie die Systemsucht in der Philosophie nennen, und was sogar einen Leibnitz zu solchen abgeschmackten und widersinnigen Voraussetzungen verleitet hätte, zu rechtfertigen. Dasselbe Schicksal hatte die *vorherbestimmte Harmonie*, über welche freylich Leibnitz selber nicht immer mit sich selbst einig scheint, ob er sie für mehr als eine Hy-

pothese halten sollte; von der sich aber durch die neuesten transscendentalen Untersuchungen ergibt, daß sie nichts geringeres als ein nothwendiges und streng erweisliches Resultat der monadologischen Grundbegriffe ist.

Folgende Darstellung der *Hauptmomente des Idealismus überhaupt* sowohl als insbesondere des *monadologischen* ist nur als Versuch einer Probe von der *unstreitigen* größeren Reinigkeit und Bestimmtheit anzusehen, zu der sich die Grund- und Lehrsätze dieses Systems durch die neuesten Untersuchungen erheben lassen.

### *Idealismus überhaupt.*

*Identität* des Subjektes bey allem Wechsel seiner Zustände und *Selbstthätigkeit* sind die eigentlichen Charaktere der *Substanzialität* eines Dinges.

Beide Charaktere werden an den Objecten, des äußeren Sinnes, so weit diese sich durch denselben wahrnehmen lassen, gänzlich vermifst. Diese Objecte sind, so weit sie dem äußern Sinne zugänglich sind, *ausgedehnt*, und in so ferne auch in ihren dauerhaftesten Erscheinungen veränderlich — (Selbst die sogenannte Substanz des Diamanten läßt sich durch Auflösung zerstören) — und zu ihren auch scheinbarsten Kraftäußerungen nur von außenher bestimmbar. (Ihre eigentliche Kraft ist nichts als das Unvermögen, ihren Zustand der Ruhe oder der Bewegung selbst anzufangen oder zu endigen, die *vis inertiae*.) Die Dauer, die an den ausgedehnten Subjekten wahrgenommen wird, und die, wie das Beyspiel sehr schneller oder sehr langsamer Veränderung, die als Dauer wahrgenom-

men wird, beweiset, an sich selbst ohnehin betrüglich ist, kann also nur als eine scheinbare und auf veränderliche Umstände eingeschränkte Dauer, *relative*, nicht *absolute Subsistenz* gedacht werden.

Hingegen kündigt sich die absolute Subsistenz durch ihre beyden Charaktere, der Identität des Subjektes sowohl als der Selbstthätigkeit zunächst und unmittelbar in dem Selbstbewußtseyn an dem *vorstellenden Subjekte* an.

Ein *Ding an sich* ist nur in so ferne Substanz, d. h. ein selbstständiges Ding, in wieferne dasselbe den Grund des *Wirkens*, durch welches dasselbe sich als ein *wirkliches* Ding beweiset, *in sich selber enthält*. Das Wesen einer Substanz besteht in der *Kraft*.

Nun lassen sich aber nur zweyerley Arten von *Wirkungen in der Zeit*, d. h. von *Veränderungen* denken, nämlich solche, die in der *Zeit* und im *Raume zugleich* vorgehen, d. h. *Bewegungen*, und solche, die sich nicht im *Raume* (folgich auch nicht als *Bewegungen*) sondern in der bloßen *Zeit* allein (folgich nicht als äußere, sondern nur als innere *Veränderungen*) und nicht *aufser* den Subjekten selbst denken lassen; und diese sind die *Vorstellungen*.

Bewegung ist nur Veränderung des *Ortes*, den die Substanzen einnehmen, folgich keine Veränderung im Inneren des Subjektes selbst, sondern nur in den äußeren *Verhältnissen*, nämlich in der *Ordnung*, wie eine Substanz zugleich mit und neben andern Substanzen existirt. Sie ist also weder ein eigentliches Leiden noch Wirken der Substanz selbst, keine in den Beschaffenheiten (inneren Bestimmungen) der Subjekte selbst vorgehende, sondern nur eine solche Veränderung, deren Grund jederzeit außerhalb des bewegten Dinges

Dinges ist, und die, da *Kraft* nur die im Subjekte selbst gegründete Wirksamkeit seyn kann, sich durchaus nicht als eine eigentliche Kraftäußerung eines in der Zeit wirkenden, d. i. endlichen Dinges denken läßt.

Es ist also nur *eine einzige* Kraftäußerung des endlichen subsistirenden Dinges an sich, und zwar die *Vorstellung* als eine im Subjekte selbst vorgehende Veränderung denkbar, zu welcher der Grund im Subjekte selbst liegt. Die endliche Substanz überhaupt ist nur als eine vorstellende Kraft möglich.

Schon daraus, daß die Bewegung nicht *in* einer Substanz selbst, sondern nur in den Verhältnissen zwischen *mehreren* Substanzen vorgehen kann, und daß der *Raum* nichts anderes als jenes äußere Verhältniß, oder die Ordnung, die Art und Weise des Zugleichseyns derselben ist, ergibt es sich, daß keine Substanz für sich allein als irgend einen Raum erfüllend gedacht werden, und daß daher keiner das Prädikat der Ausdehnung zukommen kann. In wieferne also unter Körpern ausgedehnte Substanzen verstanden werden: in so ferne kann es keine Körper geben, und die in unserm Bewußtseyn sich darstellenden Körper können nichts als der *Schein* reeller Substantialität seyn.

#### *Monadologischer Idealismus.*

Eine endliche vorstellende Kraft setzt zu ihren Vorstellungen endliche vorstellbare Objekte voraus. Der Inbegriff solcher Objekte heißt eine *Welt*, die Realität der Welt ist also eben so gewiß, als die Realität eines endlichen vorstellenden Dinges, die jedem durch sein Selbstbewußtseyn einleuchtet.

Das *Reale* der Welt, das nicht blofse Vorstellung ist, besteht aus der Substanzialität der Dinge an sich und dem Zusammenhang dieser Dinge untereinander.

Die vorstellende Kraft, welche die Substanzialität eines jeden endlichen Dinges ausmacht, hat Schranken d. h. ist eine mit Negation verbundene Realität; ihr Vermögen ist mit Unvermögen gepaart, und nur so weit als das *Positive* der vorstellenden Kraft reicht, ist das Reale der Welt, d. h. sind die Dinge, wie sie an sich selbst sind, durch eine solche Kraft vorstellbar.

Das Positive des Vorstellungsvermögens heifst die *intellektuelle* Kraft, die Schranken desselben in ihrem Einflusse auf die Vorstellungen machen die *Sinnlichkeit* aus. Durch intellektuelle Kraft werden die Dinge, wie sie an sich sind, d. h. *deutlich*, durch Sinnlichkeit hingegen werden sie nicht wie sie an sich sind, d. h. sie werden *undeutlich* vorgestellt. Die intellektuelle Kraft stellt als *Verstand* die Dinge an sich *einzelu* und in ihrem Unterschiede von einander, als *Vernunft* aber im *Zusammenhange* deutlich vor. Die durch Sinnlichkeit, folglich undeutlich vorgestellten Objekte sind nur *Schein* der Dinge an sich.

Die Körper als Körper, d. h. als ausgedehnte Substanzen vorgestellt, sind nur durch sinnliche oder undeutliche Vorstellungen empfunden, sind blofser *Schein*. Durch intellektuelle oder deutliche Vorstellungen *gedacht*, werden sie als *Aggregate unausgedehnter* Substanzen befunden. Das Substanzielle und als solches schlechterdings unveränderliche an einem Körper — das sich durch keine sinnliche Wahrnehmung, die immer nur auf das Veränderliche eingeschränkt ist, erreichen läfst — kann nicht in der Zusammensetzung, die an sich immer veränderlich, sondern nur in dem-

jenigen *Zusammensetzenden* liegen, das von allen *zusammengesetzten* wesentlich verschieden, folglich *einfaches* Element ist. Die Körper als Körper sind also nur relative Substanzen, haben nur den Schein der Substanzialität in der sinnlichen Vorstellung und jede absolute im Ding an sich wirklich vorhandene und durch intellektuelle Kraft vorstellbare Substanz ist ein *unausgedehntes Wesen*.

Da die Bewegung nur Veränderung in den Verhältnissen und nicht in den Beschaffenheiten einer einfachen und reellen Substanz seyn kann, so geht dieselbe auch nur in den Scheinsubstanzen oder den Körpern vor. Es ist also in dem Innerlichen der reellen Substanzen überhaupt, folglich auch in den *Elementen der Körper* keine andere Veränderung denkbar, als die in einer vorstellenden Kraft vorgehen kann.

Die reellen und eigentlichen Substanzen sind nur als einfache und vorstellende Subjekte denkbar, und heißen in dieser Eigenschaft *Monaden*. Die mit einem organischen Körper verbundene Monade heißt *Seele*, die vernünftige Seele *Geist*.

Bey jeder *endlichen* Kraft ist die *intensive* Wirkksamkeit im umgekehrten Verhältnisse mit der *extensiven*, und das subjektive Vermögen derselben wird durch eine verhältnißmäßige Beschränkung seines objektiven Wirkungskreises erweitert. Daher wird auch das Vermögen einer endlichen mit einem organischen Körper verbundenen Monade in so ferne erweitert, als die vorstellende Kraft derselben vermittelt ihrer Beziehung auf die Lage und Beschaffenheit des Organs auf einen bestimmten individuellen Standpunkt der Beschauung des Weltganzen, auf gewisse Arten von Gegenständen und auf gewisse Beschaffenheiten

derselben eingeschränkt, und dadurch in den Stand gesetzt wird, sich wenigstens *etwas* von der Welt bestimmt und klar vorzustellen; da sie außerdem ihrer ursprünglichen Beschränkung wegen von dem unermesslichen Weltganzen gar nichts bestimmt und klar vorzustellen vermöchte.

Aus Mangel eines solchen ihre subjektive Beschränkung auch objektiv beschränkenden Mediums, oder des Organs der Seele verliert sich die vorstellende Wirksamkeit oder das Bewußtseyn eines Elementes der Materie in dem vorstellbaren *Universum*, wie ein Tropfen im Oceane, und ist keiner bestimmten und klaren Vorstellung fähig. Daher erwachen diese Monaden (*Monades nudaе et sopitae*) nie aus dem Zustande des *dunkeln Bewußtseyns*, der sie in der Stufenleiter der vorstellenden Wesen charakterisirt.

Hingegen sind die Seelen der unvernünftigen Thiere vermittelt ihrer Organe, *klarer*, d. h. solcher Vorstellungen fähig, durch welche sie gewisse Gegenstände von einander zu unterscheiden vermögen; obwohl sie als unvernünftig, aus Mangel an intellektueller Kraft, keiner deutlichen Vorstellungen fähig sind, durch welche sie die Dinge, wie sie an sich einzeln und im Zusammenhange subsistiren, vorzustellen vermöchten.

Die intellektuelle Kraft ist nur in so ferne von dem Organe der Seele abhängig, als ihre *deutlichen* Vorstellungen *klare* voraussetzen. Daher ist nur der Verstand als das Vermögen *einzelne* Dinge deutlich vorzustellen, an die Organisation, oder die Sinnlichkeit in so ferne gebunden, als die klaren und undeutlichen Vorstellungen, die rohen Materialien der deutlichen enthalten; während die *Vernunft* den Zusam-



menhang der *Dinge an sich* und die Gesetze desselben lediglich aus eigener Kraft vorstellt. Ein *Geist* ist also von einer *Thierseele* wesentlich und innerlich verschieden.

Das *Daseyn* aller endlichen Monaden ist nur als Wirkung einer unendlichen Monade begreiflich, die den Grund der Möglichkeit oder Denckbarkeit derselben in ihrer vorstellenden Kraft von Ewigkeit her enthalten, und unter alien denkbaren *Welten* oder Inbegriffen endlicher Monaden, der *Besten* dadurch das *Daseyn* gegeben hat, daß sie dieselbe als die *Beste* erkennt, d. h. *gewollt* hat.

Der Charakter der *besten* Welt besteht in der durchgängigen Gemeinschaft der endlichen Substanzen, in ihren zusammenstimmenden Wirkungen, und in der absoluten Gesetzmäßigkeit, welche die *Harmonie des Ganzen* begründet.

Da keine eigentliche Substanz eben darum, weil das Wesen einer jeden in der nur in sich, nicht außer sich wirkenden vorstellenden Kraft besteht, *physisch*, d. h. äußerlich auf die anderen Substanzen zu wirken vermag; so läßt sich die Harmonie ihrer Veränderungen mit den Veränderungen Anderer keineswegs aus physischer Wechselwirkung, sondern nur dadurch begreifen, daß allein diejenigen Substanzen zur Wirklichkeit gelangt und zugleich nebeneinander vorhanden sind, welche in sich selbst durch ihre eigene Kraft diejenigen Veränderungen hervorbringen, welche mit den auf eben dieselbe Weise in andern hervorgebrachten übereinstimmen. Nur durch diese *vorherbestimmte Harmonie*, welche der Gesetzmäßigkeit der Einrichtung und des Ganges im Ganzen der Welt zum Grunde liegt, läßt sich auch die *Gemeinschaft* zwischen den

*Seelen und ihren Organen* denken, die als gegenseitiger Physischer Einfluß gedacht, sowohl dem Wesen der vorstellenden Kraft, als des Körpers widersprechen würde.

---

B.

*Die Spiritualistische Schule*

(spricht:)

Die in der Identität des Subjektes beym Wechsel seiner Zustände, und in der Selbstthätigkeit bestehende Charaktere der Selbstständigkeit kommen nur den Subjekten des Selbstbewußtseyns, die sich nur als vernünftige vorstellende Wesen denken lassen, zu. Der Rang der eigentlichen und reellen Substanzen ist also den *Geistern* ausschließend eigenthümlich.

Die endlichen Geister können durch ihre beschränkten vorstellenden Kräfte nur *Vorstellungen* (und auch diese *nur*) erzeugen; sie können dieselben keineswegs *aus Nichts* hervorbringen, sondern nur aus einem ihnen *gegebenen Stoffe*. Aus dem Daseyn des in den Vorstellungen der endlichen Geister enthaltenen Stoffes ergiebt sich das Daseyn eines unendlichen Geistes, der allein das Vermögen hat, Stoff hervorzubringen, d. h. zu *erschaffen*.

Die Objekte der Sinnenwelt oder die *Körper* sind, als *Dinge an sich* gedacht, nichts als ein trüglicher Schein, der vermittelt des durch Einbildungskraft geleiteten Raisonnements erzeugt wird, und durch Philosophie verschwindet. Als *vorgestellte* Dinge hingegen (in welcher Eigenschaft allein sie in unserm Bewußtseyn vorkommen) sind die Körper auf der einen

Seite Wirkungen unsrer vorstellenden Kraft, die aus dem gegebenen Stoffe die Vorstellungen erzeugt, auf der anderen Seite aber der Göttlichkeit, die jenen Stoff in der Empfänglichkeit der Geister hervorbringt.

Das wirkliche Daseyn von einfachen Substanzen, welche die Elemente der Körper ausmachen, würde eben so unnütz und grundlos seyn, als das Daseyn ausgedehnter Substanzen unmöglich ist. Denn existirten auch jene einfachen Bestandtheile der Körper wirklich außer unsern Vorstellungen, so könnten sie doch zu unserm Bewußtseyn kein anderes denkbare Verhältniß haben, als daß sie uns den Stoff zu den in uns vorgehenden Erscheinungen lieferten. Sie würden also zu einem Zwecke erschaffen seyn, den der Schöpfer durch unmittelbare Schöpfung des Stoffes in den endlichen Geistern eben so gut erreichen, und den er als ein vernünftiges Wesen unmöglich durch ein so entbehrliches Mittel, als das Daseyn der als Dinge an sich ohnehin nicht vorstellbaren Dinge an sich, bewirken kann.

---

### Dritter Abschnitt.

#### *Die Materialistische Schule*

(spricht:)

Der verirrte Scharfsinn der deutschen Metaphysiker hatte sich durch die Vollendung und Darstellung der Idealistischen durch *Leibnitz* wieder in Gang gebrachten Träumereyen des *Plato* endlich erschöpft; der Widerspruch zwischen dem herrschenden Systeme der spekulativen Philosophie und den Ansprüchen des gemeinen und gesunden Verstandes konnte nicht

weiter getrieben werden; die Substantialität der Körper, die Realität der Ausdehnung und der bewegenden Kraft, die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib, mit einem Worte! alles was in der wirklichen Welt das ausgemachteste ist, war in der Welt der Schulphilosophie für bloße Täuschung erklärt, und die grübelnde Spekulation hatte der Erfahrung in jedem ihrer Zeugnisse allen Glauben aufgekündigt, als die durch die Ausartung der philosophirenden Vernunft unmöglich gewordene Reformation der Philosophie durch das Studium *der Geschichte* in allen Fächern derselben möglich gemacht und allmählich vorbereitet wurde. Durch einige mit Geist und Geschmack geschriebene Versuche der Engländer und Franzosen wurde die Aufmerksamkeit mehrerer der metaphysischen Spitzfindigkeiten überdrüssiger Deutschen auf Geschichte der Staaten, der Religionen, der Philosophie und der Menschheit überhaupt hingelenkt, und der deutsche Fleiß hatte in kurzem die Vorarbeiten der Ausländer durch Gründlichkeit und Vollständigkeit weit hinter sich zurückgelassen. Die philosophirende Vernunft näherte sich dem gesunden Verstande in dem Verhältnisse wieder, als sie den festen Boden der Erfahrung gewann. Unsre Dichter und schönen Geister bearbeiteten unsre Muttersprache mit dem glücklichsten Erfolge, und setzten dadurch den *Gemeinsinn* in den Stand, an den wissenschaftlichen Untersuchungen Theil zu nehmen, aus denen allmählich die Sanskritta der Scholastiker durch die Sprache der Musen und Grazien, und die inhaltleeren Notionen durch lebendige Gefühle, anschauliche Begriffe und gesunde Wahrnehmungen verdrängt wurden. Durch die vielen neuen und wichtigen Entdeckungen in der Naturgeschichte

und Naturwissenschaft, durch natürliche und künstliche Beobachtungen wurde Achtung und Zutrauen gegen *die Erfahrung*, diese einzige Quelle ächter Erkenntnisse eingeflößet, und anstatt, wie bisher, die Beobachtungen durch Metaphysik überflüssig zu machen, oder zu widerlegen, fieng man an die Metaphysik selber auf Beobachtungen zu gründen. Die *Thatsachen* der innern und äußern Erfahrung, die man bis dahin nach bloßen Abstraktionen beurtheilte, und wenn sie den verkünstelten Begriffen der Schule widersprachen, für Erschleichungen der Sinne erklärte, wurden nach der Anleitung des scharfsinnigen *Locke* als die letzten Elemente alles Wissens angenommen. Die *Empfindung* wurde in ihr natürliches durch den weisen *Epikur* ihr vorlängst zuerkanntes Recht, das Criterium der Realität der Begriffe zu seyn, wieder eingesetzt, das ihr durch *Plato* und *Leibnitz*, welche die Begriffe zu Kriterien der Realität der Empfindungen erheben wollten, streitig gemacht wurde. Man huldigte der *objektiven Wahrheit* unter dem ehrwürdig gewordenen Namen der *Natur*, so wie man sie durch Gefühl und Anschauung unmittelbar und von allen Seiten kennen und einsehen lernte, daß man bisher dem Wahne und der Unnatur unter dem Namen des *Uebernatürlichen* gehuldigt habe. Wenn gleich noch immer das Daseyn *übersinnlicher*, oder welches dasselbe ist, *übernatürlicher*, Gegenstände in den Lehrbüchern der akademischen Lehrer der Philosophie behauptet wurde: so geschah dieses doch wenigstens nicht mehr durch jene transscendenten Subtilitäten, durch welche die noch vor kurzem aller Erfahrung Hohn sprechende Metaphysik zu denselben Resultaten führte, zu welchen der Volksglauben durch

Unwissenheit und Furcht verleitet wird. Der unbefangene und selbstdenkende *Materialist* findet in den Argumentationen, womit unsre Popularphilosophie die aus den *Catechismen* geschöpften und durch die Amtspflicht eines bestellten Lehrers vorgeschriebenen frommen Ueberzeugungen beweiset, nichts als die unphilosophischen Aussprüche des sogenannten *gesunden*, in der That aber nur *gemeinen* Verstandes durch Sophismen unterstützt, bey denen dasjenige, was durch sie zu erweisen war, als erwiesen vorausgesetzt wird, und die nur den bereits Glaubenden zu überzeugen vermögen.

Um die verkannten Ansprüche der wirklich *gesunden* und auf Erfahrung gegründeten materialistischen Metaphysik gegen die idealistischen, skeptischen und mystischen Grübeleien zu einer lauten und bestimmten Sprache zu bringen, und den alten Streit der ächten Philosophie der Natur gegen die weitverbreiteten und tief eingewurzelten Sophistereyen der Schule dem Momente seiner Entscheidung näher zu führen, hätte unter jenen günstigen Umständen nichts Vortheilhafteres begegnen können, als die Erscheinung von *Kants Kritik der reinen Vernunft*, und die durch dieselbe eingeleitete Untersuchung über die *Möglichkeit der Metaphysik*, die sich mit einer unvermeidlichen und gänzlichen *Reformation* des *Materialismus* endigen muß. Die furchtbarsten Waffen, mit welchen dieses einzig-wahre Lehrgebäude ächter Metaphysik bisher bekämpft wurde, waren die Uebertreibungen und Auswüchse in der materialistischen Denkart selbst, und die nur gar zu gewöhnliche Seichtigkeit ihrer Anhänger und Vertheidiger, die eine misverstandene Popularität der Einkleidung ihrer Gedan-

ken für das vornehmste Criterium der Wahrheit derselben ansahen. Schon aus dieser Seichtigkeit allein läßt es sich völlig begreifen, warum die neuesten Erörterungen und Nachforschungen der kritischen Philosophie von den an dem alten Buchstaben ihrer Lehre festhaltenden Materialisten nicht weniger als von ihren Idealistischen, Skeptischen und Mystischen Gegnern misverstanden werden müssen, und warum man von denselben Principien, durch welche die Uebertreibungen und grundlosen Annahmen des unächten Materialismus zum Vortheil des ächten aufgehoben werden sollen, die Untergrabung und den Umsturz des ganzen Systemes befürchtet.

Der *bisherige* Materialismus hat den Sinn, in welchem er alle Erkenntnisse auf Erfahrung gegründet wissen wollte, viel zu unbestimmt gelassen. Er hat dadurch gegründete Veranlassung zu der Beschuldigung gegeben, daß er das Fundament des *philosophischen* Wissens mit dem des *historischen* verwechselt, und die *Metaphysik* lange nicht genug von der Physik unterscheide. *Locke*, der die Gegner des Materialismus in ihrem Hauptsatze: *daß die Materie nicht denken könnte*, angriff und widerlegte, hatte zwar schon den Ursprung der Erkenntnisse aus der Erfahrung in den aus der *äußeren* durch *Sensation*, und den aus der *inneren* durch *Reflexion* unterschieden. Er hat dadurch den Materialisten einen äußerst wichtigen und lehrreichen Wink gegeben, der gehörig benutzt, zu Resultaten führen mußte, die ihr System in seiner ganzen Gründlichkeit enthüllet und dem *Empirismus* die Erniedrigung erspart haben würde, von seinen Gegnern als der Charakter der seichten Popularität verschrieen zu werden. Allein dieser bis-

her kaum verstandene und völlig vernachlässigte Wink ist erst durch *Kant* zu völlig deutlichen Begriffen erhoben worden, die nun ihre große Wirkung unmöglich verfehlen können. Der wesentliche Unterschied so wohl als der nicht weniger wesentliche Zusammenhang zwischen innerer und äußerer Erfahrung ist nun durch völlig bestimmte Begriffe einleuchtend, und dadurch sowohl das Vorurtheil der Idealisten, welche alle Erfahrung vorbegehen, weil sich nicht alles aus der äußeren schöpfen läßt, als auch das entgegengesetzte Vorurtheil der bisherigen Materialisten, welche dadurch, daß sie wirklich alles aus der äußeren ableiten wollen, alle Erfahrung verdächtig machen, vollends in seiner ganzen Blöße sichtbar geworden. Man weiß nun, daß die Erfahrung sowohl innere in der vorstellenden Substanz, als äußere außer derselben gegebene Bedingungen voraussetze, von denen sich diese unmittelbar nur in der äußeren, jene aber in der inneren Erfahrung ankündigen. Man weiß nun, daß die Einen, in wieferne sie die im Subjekte selbst gegründete Möglichkeit der Erfahrung enthalten, dasjenige Vorstellungs-, Erkenntniß- und Begehrungsvermögen ausmachen, in welchem das Wesen des Gemüthes besteht, das keineswegs mit der Substanz oder der Masse, der es angehört, verwechselt werden muß, und welches nur als Gemüth das Objekt der inneren Erfahrung und die Quelle der Metaphysik ist, während die in der inneren Erfahrung nie vorkommende Substanz des Gemüthes, nach der Analogie der äußeren Erfahrung beurtheilt, und unter die Objekte der Physik gezählt werden muß. Man weiß nun die Thatfachen der äußeren Erfahrung als die Gründe und Objekte der historischen, von den Thatfachen



des *Selbstbewußtseyns* als den Gründen und Objekten der *Philosophischen* Erkenntniß durch bestimmte Unterscheidungsmerkmale abzusondern, und durch den bestimmten Unterschied zwischen *äußerer Empfindung* und *Begriff* die in den äußeren Bedingungen auf Erfahrung gegründete Prädikate, als die *Physischen* in ihrer Verschiedenheit von den in dem Vermögen der Denkkraft selbst gegründeten, als den *Metaphysischen*, auf immer gegen Verwechslung zu sichern; ohne den Unterschied derselben bis auf die Substanzen auszudehnen.

Da sich den neuesten Untersuchungen zufolge die innere Erfahrung keineswegs von der äußeren, so wenig als diese von jener trennen läßt, da beyde in Rücksicht auf ihre Realität gegenseitig von einander abhängen, da die Vorstellungen ihre Wirklichkeit nicht weniger den äußeren Eindrücken als dem im Subjekte selbst vorhandenen Vorstellungsvermögen zu danken haben: so ist die Anmaßung des *Idealismus*, alle Wirklichkeit, Realität und Wahrheit auf bloße Vorstellung einschränken zu wollen, nicht weniger aber auch zugleich die Anmaßung des *bisherigen Materialismus*, der die Vorstellungen aus bloßen äußeren Erfahrungen, und allein aus den Gesetzen des *Mechanismus* oder aufs höchste der *Organisation*, begreifen wollte, auf immer in ihrer Grundlosigkeit dargestellt. Man weiß nun, daß die *metaphysischen* und als solche im Vorstellungsvermögen gegründete Prädikate der *Objekte* als solche keineswegs bloß idealisch sind, sondern durch die mittelst der sinnlichen Werkzeuge gegebenen äußeren Eindrücke ihre reelle Bedeutung und unstreitige Anwendbarkeit auf äußere Objekte, die keine bloßen Vorstellungen sind, erhalten, und durch jene Eindrücke zu physischen Prädikaten erho-

ben werden. Man weiß aber auch, daß sie ohne jene Anwendung auf erfüllten Raum, auf die Körperwelt, bloß idealisch, bloße Charaktere leerer Vorstellungen seyn würden, und daß daher die Realität der Metaphysischen Prädikate nur von ihrer Beziehung auf die Physischen abhängt. Die alte Verworrenheit der Begriffe von *Realität* und *Wirklichkeit* ist durch die bestimmtere Unterscheidung des Subjektiven von dem Objektiven der Erkenntniß aufgehoben, und man weiß nun, daß die Objektive Realität und Wirklichkeit auf die *ausgedehnten* Dinge, oder die *Materie*, so wie alles *nichtausgedehnte* und eben darum der bloßen *Vorstellung eigenthümliche* auf *subjektive* Realität und Wirklichkeit eingeschränkt werden müsse. Man weiß nun, *warum* der Vorstellung als Vorstellung alle *Ausdehnung* abgesprochen werden müsse, aber auch, daß alles von bloßer Vorstellung verschiedene Reale, folglich die Substanz der Seele, nicht weniger als jede andere Substanz sich nicht ohne den Charakter der Ausdehnung denken lasse, und daß das Vorurtheil welches derselben die Ausdehnung abspricht, nur durch Uebertragung des subjektiven, und der bloßen Vorstellung eigenthümlichen, auf das Objektive und der Substanz außer der Vorstellung eigenthümliche entstanden sey.

Folgende Darstellung der Hauptmomente des Materialismus überhaupt — unter welche sich alle besonderen Arten desselben, z. B. der *Hytopoismus* ohne sonderliche Mühe bringen lassen, ist nur als Versuch einer Probe der *einstweiligen* größeren Reinigkeit und Bestimmtheit anzusehen, zu der sich die Grund- und Lehrsätze dieses Systemes durch die neuesten Untersuchungen erheben lassen.

Das Subsistirende eines Dinges ist dasjenige, was einen bestimmten Theil des Raumes fortwährend und unveränderlich erfüllt; d. h. das Substanzielle ist die Masse der Materie mit ihren ursprünglichen Kräften, die sich nur durch ihre Wirkungen erkennen lassen.

Die eigentlichen oder absoluten Substanzen sind die *Atomen*, d. h. die materiellen aus keinen anderen zusammengesetzten unveränderlichen *Elementen*, während die zusammengesetzte Materie oder der *Körper* an sich auflösbar und veränderlich, und eben darum nur eine *relative*, keine eigentliche Substanz seyn kann.

Der *Raum* ist das *Medium*, durch welches das Objektive mit dem Subjektiven der Erkenntniß zusammenhängt. Die Möglichkeit der Vorstellung des Raumes ist im Vorstellungsvermögen des Subjektes, und zwar in demjenigen Theile, welcher *Sinnlichkeit* heisst, gegründet; aber die Wirklichkeit hängt von den außer der bloßen Vorstellung vorhandenen Dingen — von den *Substanzen* und ihrer *Ausdehnung* ab. Der äußere Sinn des Subjektes ist das Vermögen unter der Form des aufeinander nebeneinander seyn afficirt zu werden; setzt aber eben darum wirkliche Objekte voraus, die diese Form an sich haben müssen, um der Empfänglichkeit des Gemüthes angemessen zu seyn.

Sowohl die objektive als die subjektive Realität einer Substanz hängt davon ab, daß dieselbe eine unveränderliche Portion des Raumes erfülle, folglich eine bestimmte *Ausdehnung* habe. Wäre sie unausgedehnt, so müßte sie als ein mathematischer Punkt, folglich als die Gränze von der Gränze eines gegebenen Raumes, folglich als etwas bloß negatives, d. h. als nichts

an und für sich wirkliches, folglich als keine Substanz gedacht werden.

Die Ausdehnung der *Körper* als *Körper* ist das bloße *Volumen*, und ist als etwas der bloß relativen Substanz angehöriges veränderlich; die Ausdehnung der *Elemente* aber ist die bloße *Masse*, und ist, als zum Wesen der absoluten Substanz gehörig, unveränderlich, ist das eigentlich Substanzielle in den Körpern.

Bey allem Wechsel der *Accidenzen*, bey allen nur möglichen natürlichen und künstlichen Auflösungen, chemischen Zergliederungen, u. s. w. beharrt das *Substanzielle*, in wieferne die eigentlichen Elemente (die Atomen) durch ihre Verbindungen und Trennungen, welche keine Elemente eben so wenig hervorbringen, als aufheben, sondern dieselben immer voraussetzen und zurücklassen, weder vermehrt noch vermindert werden können. Den *Atomen* kömmt daher weder Entstehen noch Vergehen zu; sie sind das *Nichtentstandene*, woraus alles Entstandene entstanden ist.

Aber freylich sind diese Atome so ferne keine Objekte sinnlicher Vorstellungen, in wieferne wir durch keine weder natürliche noch künstliche Erfahrung zur Empfindung und Anschauung derselben gelangen können. Wir gelangen zum reinen Bewußtseyn derselben nur durch Vernunftschlüsse; weil wir durch unsre sinnlichen Werkzeuge, die selbst *körperlich* und folglich selbst aus den Substanzen zusammengesetzt sind, immer nur Zusammensetzungen aus den Ursubstanzen und ihren *Urkräften*, folglich nie diese Ursubstanzen und *Urkräfte* selbst wahrzunehmen vermögen.

Dieses ist denn auch die Ursache, warum wir bisher nicht *ergreifen* konnten und vielleicht nie *ergreifen*

greifen werden, *auf welche Art und Weise* die *organische* sowohl als die *vorstellende* Kraft in den materiellen Ursubstanzen gegründet sind, indem sich das *Wachsen* und das *Vorstellen* freylich nicht aus dem bloßen *mechanischen* das heist durch Figur und Bewegung allein begreifen läßt. Allein so wenig man die *Chemischen* Erscheinungen, darum weil sie sich nicht bloß *mechanisch* erklären lassen, der *Materie* abspricht, so wenig kann man aus demselben Grunde läugnen, daß die Erscheinungen der Organisation und der vorstellenden Kraft zum Theil in dem Urwesen gewisser Atomen und ihrer Zusammensetzung gegründet sind; da wir diese Urwesen nicht kennen, und in der Kenntniß ihrer Zusammensetzungen unendlicher Fortschritte fähig sind.

Alle Substanzen, die wir aus der äußeren *Erfahrung* kennen, sind *materiell*. Wir würden daher, wenn wir bloß auf die äußere Erfahrung eingeschränkt wären, keinen Augenblick anstehen, das Wesen einer Substanz überhaupt in der *Materialität* bestehen zu lassen. Allein die *vorstellenden* Substanzen sind als vorstellende, kein möglicher Gegenstand äußerer Erfahrung, unsre ursprünglichen Begriffe von dem Vorstellen sind lediglich aus der *inneren* Erfahrung geschöpft, und das Urbild, von welchem wir den Begriff eines vorstellenden Dinges herholen, ist für uns nur in unsrem Selbstbewußtseyn da. Aber auch die innere Erfahrung hat uns nur das *Vorstellen*, keineswegs aber die *Substanz*, welche vorstellt, aufzuweisen, und das *Ich* kommt selbst im Selbstbewußtseyn unter keinem anderen Prädikate als dem des *Vorstellenden*, *Erkennenden*, *Begehrenden*, *Denkenden*, u. s. w. vor. Jeder *konkrete* und *anschauliche* Begriff von

derjenigen Masse, welche die Substanz der Seele ausmacht, ist unmöglich; nicht, weil diese Substanz keine Masse hat, und haben kann; sondern, weil die vorstellende Substanz sich selber — so wenig als unser Auge — anzuschauen vermag. Von der Substantialität der Seele an sich und abgesehen von dem Prädikate des Vorstellenden ist daher nur ein *abstrakter* und *raisonnirter* Begriff möglich.

Wenn zum Bewußtseyn Vorstellen, Denken, Raisonniiren u. s. w., Einheit des *Ichs*, Identität und Einfachheit des Subjektes, die mit dem Unausgedehntseyn der Substanz nicht zu verwechseln ist, erfordert wird, so wird in demselben Subjekte zu allen jenen Zuständen nicht weniger auch *Ausdehnung* vorausgesetzt, indem sich bey demjenigen *Verbinden* mehrerer Eindrücke und dem Vergleichen mehrerer Gedanken unter einander, worin je Operationen der Seele bestehen, jene *Eindrücke* und Gedanken in dem vorstellenden Subjekte *zugleich* und *aufser einander* neben einander, folglich im Subjekte, in wieferne dasselbe einen Theil des Raumes erfüllt, d. h. ausgedehnt ist, befinden müssen.

---

#### Vierter Abschnitt.

##### *Die Pantheistische Schule*

(spricht:)

Die ganze Geschichte der Metaphysik oder der *Wissenschaft des Uebersinnlichen*, zerfällt in drey Hauptepoken, von denen die *erste* den Namen *Xenophanes*, die *zweite* — *Spinoza*, und die *dritte* — *Kant* an der Stirne führt. Das Hauptverdienst der

*Leibnitzisch-Wolffischen* Philosophie ist, die letzte Hauptepoke näher und schneller herbeygeführt zu haben, und die Fortschritte, welche die Metaphysik seit Leibnitz und Wolff gethan hat, haben dieselbe an das Ziel ihrer Vollendung gebracht.

Durch *Xenophanes* begann das Geschäft der philosophirenden, d. h. reine Wahrheit suchenden Vernunft, die sich, nach mancherley Versuchen und Vorarbeiten der Vorgänger jenes Selbstdenkers, endlich in seiner Person zuerst von dem gemeinen, an die Sinne gebundenen Verstand loswand, und der Vorstellungsart desselben ihre eigenthümliche, wesentlich verschiedene Denkart entgegen stellte.

Xenophanes suchte reine Wahrheit und fand — *Gott*, in welchem sich allein reine Wahrheit denken läßt, und den er der Erste als das Objekt bloßer Vernunft von der *Welt*, als dem Inbegriffe der Objekte des auf das Zeugniß der Sinne beschränkten Verstandes, in welchem nur Schein der Wahrheit, Abglanz der Gottheit enthalten seyn kann, unterschied.

Es sonderte das der sinnlichen Wahrnehmung zugängliche, an bloße Zeit gebundene, fließende, scheinbare, bloß relative Seyn — eigentlich ein *ewiges Werden* — von dem durch reine Vernunft allein vorstellbaren, an keine Zeit gebundenen, bleibenden, reellen, absoluten Seyn — dem eigentlichen Subsistiren und ewigen Seyn ab; und zeigte, daß diesem Nothwendigkeit, Unendlichkeit und wesentliche Einheit, jenem aber allein Zufälligkeit, Entstehen und Vergehen, Endlichkeit und Vielheit zukommen könne.

In der rohen Hauptidee des Xenophanes, die von seinen weniger scharfsinnigen Nachfolgern vielmehr verkünstelt, als weiter ausgebildet wurde, ist nur der

*Unterschied*, aber durchaus *kein Zusammenhang* zwischen dem Ausspruche der philosophirenden Vernunft — die nur eine Einzige und unendliche — und dem Ausspruche des gemeinen Verstandes, der viele und endliche Substanzen anerkennt, sichtbar. Dieser Unterschied, bey dem man keinen Zusammenhang noch abndete, erzeugte den schneidenden *Widerspruch* zwischen jenen beyden dem menschlichen Geiste gleich nothwendigen Vorstellungsarten, der mehr oder weniger ausdrücklich allem *metaphysischen Skepticismus* zum Grunde liegt und welcher bis zu den Zeiten des Sokrates immer weiter getrieben wurde, den *Sophisten* eine sehr gegründete Veranlassung zu der Meinung gab, daß sich von jeder Behauptung der Satz und Gegensatz durchsetzen liesse, und der endlich die Hauptursache des schlimmen Zustandes war, in welchem Sokrates die Philosophie angetroffen hat.

Der erste rohe Versuch einer Ausführung zwischen dem gemeinen Verstande und der philosophirenden Vernunft war die bloße Folge von der außerordentlichen Gesundheit des Verstandes in *diesem Weisen*. Jene Aussöhnung bestand in einer gegenseitigen *Annäherung* zwischen den beyden entgegengesetzten Vorstellungsarten, wobey Sokrates mehr für den gemeinen Verstand als für die philosophirende Vernunft, seine *Schule* aber mehr für diese als für jenen die ersten Schritte gethan hat. Die *Fortsetzung* dieses Versuches durch die aus der Sokratischen hervorgegangenen Schulen macht die ganze Geschichte der Philosophie, in ihrem goldenen Zeitalter in Griechenland aus.

*Plato* suchte die Ueberzeugung der philosophirenden Vernunft von der Einheit und Ewigkeit der ei-



gentlichen Substanz mit der Ueberzeugung des gemeinen Verstandes von dem Daseyn der entstandenen und materiellen Substanzen dadurch zu *vereinigen*, daß er den letzteren den Rang der Substanzialität, den er der *bloßen Materie* gänzlich absprach, nur darum und in so ferne einräumte, weil und in wieferne ihre *Formen*, durch welche sie allein *bestimmte* Gegenstände ausmachten, und die allein das Bleibende und Gesetzliche wodurch die Veränderlichkeit der Materie beschränkt wurde, seyn könnten, nichts als die *Nachbilder* der *Ideen* Gottes wären, und daher das Gepräge der Urbilder, folglich auch den Charakter des *Ewigen* und *Bleibenden* in so ferne an sich trügen.

*Aristoteles* hingegen liefs die Welt, oder den Inbegriff der endlichen Substanzen durch die Gottheit oder die unendliche einzige Substanz von Ewigkeit her erschaffen seyn, und räumte dadurch den vielen und endlichen Dingen zwar einerseits den *äußeren* Charakter der *Beharrlichkeit* ein, den der gemeine Verstand für sie fordert, ohne ihnen jedoch den *inneren* Charakter der *Selbstständigkeit* beyzulegen, den die philosophirende Vernunft ausschließend einem einzigen und unendlichen Dinge zuerkennt.

*Epikur* versuchte beyde Vorstellungsarten durch die *Leukippische* und *Demokritische* Lehre von den ewigen Atomen zu vereinigen, in welcher dem gemeinen Verstande die Vielheit der endlichen Substanzen, aber nur unter dem Charakter der *Nichtentstehen* — und der philosophirenden Vernunft die *Einheit* der Substanzialität, aber keine *individuelle*, sondern nur eine *specifische Einheit* zugestanden wird.

Während dieser Beschäftigungen der griechischen Selbstdenker mit der Metaphysik bestand der *Skepti-*

*eismus* in der Wahrnehmung des durch jeden Versuch noch nicht völlig aufgehobenen Widerstreites zwischen den Ausprüchen der philosophirenden Vernunft und des gemeinen Verstandes, und der *Dogmatismus*, in der Ueberzeugung, denselben bereits aufgehoben zu haben. Jeder dogmatische Versuch, durch den man diese Aufgabe gelöst zu haben glaubte, veranlafte einen neuen Skeptischen, der in der gegebenen Auflösung das wirkliche Vorhandenseyn des Widerstreites, den man aufgehoben zu haben wähnte, sichtbar machte. Dieser Wettkampf würde wahrscheinlich schon unter den Griechen diejenige genauere und bestimmtere Festsetzung der ganzen Aufgabe, die zur einzig möglichen Auflösung vorausgesetzt wird, herbeygeführt haben, wenn er nicht durch den bald nach dem Untergang der griechischen Freyheit erfolgten Stillstand sowohl des gemeinen und gesunden Verstandes als der philosophirenden Vernunft auf so lange Zeit unterbrochen worden wäre.

Durch die Ungesundheit des gemeinen Verstandes, und den *Synkretismus* der philosophirenden Vernunft in den Zeiten des *Neoplatonismus*, und durch die Sklavendienste, welche die Denkkräfte dem Kirchenglauben in den Zeiten des *Skolasticismus* zu leisten hatten, wurden sowohl die gesunden Begriffe des gemeinen Verstandes, als die reinen Ideen der philosophirenden Vernunft, und jedes Verhältniß zwischen beyden, gänzlich aus den Augen verlohren.

Die *Palingenesie* der Wissenschaften im Occidente ging von der Wiederherstellung der Gesundheit des gemeinen Verstandes, durch den auflebenden Geschmack an den schönen Kunstwerken und durch das Studium der griechischen und römischen Classiker aus,

und die *Metaphysik* des *Descartes*, 'dieser vorläufige Versuch, durch welchen die Fortsetzung der alten Beschäftigungen der Griechen mit der Metaphysik vielmehr eingeleitet als angefangen wurde, ist nichts weiter als die Aufstellung und Darstellung der Ausprüche des gemeinen und gesunden Verstandes unter der äußeren Einkleidung und in der Sprache der philosophirenden Vernunft. Die das Zeugniß jenes Verstandes als ausgemacht annehmende, und in so ferne sich selbst widersprechende philosophirende Vernunft kann kein anderes System aufstellen, als das *dualistische*, in welchem die Substanzialität vieler und veränderlicher Dinge als ausgemacht vorausgesetzt, *zwey* wesentlich verschiedene Arten von Substanzen ausgedehnte Bewegliche und unausgedehnte Vorstellende behauptet, und von der einzigen unendlichen Substanz, oder der Gottheit, abgesondert gedacht werden müssen.

Der einzig möglichen Metaphysik des gemeinen, die philosophirende Vernunft unterjochenden Verstandes stellte *Spinoza* die einzig mögliche Metaphysik der philosophirenden und dem gemeinen Verstande widersprechenden Vernunft wieder entgegen, die in wie ferne sie in jedem Punkte das Gegentheil von jener ist, nach der Aufstellung derselben durch *Descartes* um so leichter zu finden war, da sie im wesentlichen schon durch *Xenophanes* entdeckt war. *Spinoza* setzte die absolute Substanz der reinen Vernunft an die Stelle der relativen Substanzialität des gemeinen Verstandes, verdrängte durch die Einheit, Unendlichkeit und Unveränderlichkeit von jener die Vielheit, Endlichkeit und Veränderlichkeit von diesem als Merkmale, welche mit dem reinen und bestimm-

ten Begriffe der eigentlichen Substanzialität sich durchaus nicht vertragen. In der That fordert der gemeine Verstand, um einem Dinge das Prädikat *Substanz* beizulegen, nichts weiter, als daß dasselbe als *beharrlich wahrgenommen* werde. Damit kann sich die philosophirende Vernunft nicht begnügen. Sie weiß, daß die bloß wahrgenommene Beharrlichkeit betrüglich ist, indem jede Veränderung in einem gewissen Grade von Geschwindigkeit und Langsamkeit gar nicht wahrgenommen, und das Veränderte eben darum als beharrlich erscheint. Für sie ist also nur dasjenige *Substanz*, was nicht nur etwa als unveränderlich wahrgenommen wird, sondern was sich nur als unveränderlich denken läßt, ein *bestehendes*, alles Entstehen und Vergehen ausschließendes *Seyn* hat. Daß der Grundcharakter dieses *bestehenden Seyns* nur die *absolute* und *reelle Nothwendigkeit* seyn, und eben darum nur einem *Einzigen* Dinge zukommen könne, daß ein zufälliges, entstehendes und vergehendes Ding kein für sich bestehendes *Seyn* habe, und eben darum jede sogenannte endliche Substanz sich nur als ein *Accidenz* der einzigen Unendlichen denken lasse, daß die zwey verschiedenen wesentlichen Charaktere der durch äußere und durch innere Erfahrung sich ankündigenden endlichen Dinge die *Ausdehnung* und die *Denkkraft* die Attribute der einzigen und unendlichen Substanz ausmachen — diese und die übrigen Lehrsätze des Spinozistischen Systemes ergeben sich unvermeidlich aus dem völlig entwickelten und gereinigten Begriff von absoluter Substanz, und erheben das alte Pantheistische System zu einer Vollkommenheit, die den Fortschritten sowohl der philosophirenden Vernunft in den griechischen Schulen als des gesunden

Verstandes in der Lehre des Deskartes und dem philosophischen Genie seines Wiederherstellers würdig ist.

Von nun an konnten die Fortschritte der philosophirenden Vernunft in der Metaphysik wieder in nichts anderem bestehen, als in den erneuerten Versuchen, Philosophie und Gemeinsinn mit einander auszusöhnen. Diese Versuche wurden um so unvermeidlicher, da die beyden Vorstellungsarten sich in dem Verhältnisse schärfer und durchgängiger widersprechen, je reiner und bestimmter sie aufgestellt sind, und je gründlicher sie ihre Ueberzeugungen gegen einander durchsetzen. Dem gelingenden Versuche mußten natürlicher Weise einige mißlungene vorhergehen. Es sind diese die Materialistischen und Idealistischen Systeme, welche unter sich gemein haben, daß sie die philosophirende Vernunft und den gemeinen aber gesunden Verstand zugleich zu befriedigen suchen, indem sie zwar viele Substanzen, aber alle nur von einer *einzigen Art*, und in soferne nur ein einziges entweder materielles oder unmaterielles Wesen behaupten, uneingedenk daß die philosophirende Vernunft für den Charakter der für sie ausgemachten absoluten Substanz Einheit des *reellen* Wesens fordern müsse, und sich mit der bloßen Einheit des *logischen Wesens* unmöglich begnügen könne.

Der Versuch, dem die wirkliche Aussöhnung zwischen Philosophie und Gemeinsinn gelingen sollte, mußte keineswegs die eigenthümliche Vorstellungsart weder des Einen noch des Andern, weder ganz noch auch zum Theile aufheben oder einschränken, sondern vielmehr beyde in ihrem ganzen Inhalt und Umfang bestätigen, nicht etwa beyden einen Vergleich durch Annäherung und gegenseitiges Nachgeben aufdringen,

sondern beyden ihre vollen Ansprüche zusichern. Er mußte daher zeigen, daß und warum beyde das Objekt der Metaphysik, die Substanzialität, auf eine entgegengesetzte Weise denken *müssen*, und daß und warum sich beyde Vorstellungsarten in dem menschlichen Geiste nebeneinander vertragen. Dieses hat *Kants Kritik der reinen Vernunft* wirklich geleistet; indem sie die Art und Weise, wie einerseits die reine Vernunft, andererseits der gemeine Verstand sich die Substanzialität vorstellen *müssen*, durch eine neue und vollendete Zergliederung des Erkenntnißvermögens aus der Natur desselben entwickelt und gerechtfertigt hat.

Durch die in jenem Werke enthaltenen Untersuchungen ist es nunmehr erwiesen, daß die Prädikate der *nomarischen* Quantität, der *limitirten Qualität*, der *relativen und endlichen Subsistenz*, und der *zufälligen Existenz* einzig und allein den *Erscheinungen* zukommen können, daß sie demjenigen, was den Erscheinungen zum Grunde liegt, und was lediglich durch *reine Vernunft* vorstellbar ist, schlechterdings abgesprochen werden müssen, und daß dieses Objekt der reinen Vernunft eben darum nur als ein *einziges, unendliches, absolut-subsistirendes und nothwendiges Ding* gedacht werden könne. Man weiß nun, daß *Verstand* und *Vernunft* zwey wesentlich verschiedene Vermögen der Denkkraft sind, von denen das Eine an die Sinnlichkeit gebunden und nur in und mit der Erfahrung geschäftig, die *gemeine* — das Andere aber von der Sinnlichkeit völlig unabhängig, und über alle Erfahrung erhaben, die *reine philosophische Erkenntniß* erzeugt — die Eine das Sinnliche unter dem Charakter des Relativen und Bedingten, die Andere das Uebersinnliche unter dem Charakter

des Absoluten und Unbedingten zum Bewußtseyn bringt, die Eine auf das Aeußere eingeschränkt ist, die Andre allein ins *Innere* eindringt.

Folgende Darstellung der Hauptmomente des Pantheismus überhaupt ist indessen nur als Versuch einer Probe von der einstweiligen größeren Reinheit und Bestimmtheit anzusehen, zu der sich die Grund- und Lehrsätze dieses Systemes durch die neuesten Untersuchungen erheben lassen.

Der Charakter der relativen und bedingten Subsistenz ist Zufälligkeit — der absoluten und unbedingten aber — *Nothwendigkeit des Seyns*. Das zufällige und eben darum veränderliche Seyn läßt sich auf vielerley Arten; das nothwendige und eben darum unveränderliche Seyn aber — nur auf eine einzige Art denken; daher kann es zwar viele relative und uneigentliche, aber nur einzige absolute und eigentliche Substanz geben.

Jede der vielen uneigentlichen Substanzen läßt sich nur als ein endliches, die einzige eigentliche Substanz läßt sich nur als ein unendliches Ding denken; und die uneigentliche Substanz kann, indem sie *veränderlich* ist, nur den *Schein* der eigentlichen Substanzialität, die unveränderlich ist, an sich haben.

*Accidenzen*, deren Veränderungen nicht wahrgenommen werden, erhalten dadurch den Schein der Substanzialität, und so nehmen auch bloße *Accidenzen* in unsern Vorstellungen den Rang der Substanzen an, der ihnen *an sich* keineswegs zukömmt. Die relativen Substanzen haben daher *nur* in den an die Sinnlichkeit gebundenen Begriffen des Verstandes Substanzialität; und sind in dem Dinge an sich nur bloße *Accidenzen*.

Eine relative Substanz ist nur ein subsistirendes Ding in der Vorstellung, und widerspricht sich selbst,

so bald man sie als *Ding an sich* zu denken versucht; denn in diesem Begriffe mußte das Veränderliche als Unveränderlich, das Zufällige als Nothwendig, das Bedingte als Unbedingt gedacht werden.

Gesetzt aber auch, eine *zufällige Substanz*, als *Ding an sich* gedacht, wäre nichts widersprechendes, und man hätte wirklich einen Begriff von einer solchen Substanz. Woher wüßte man: daß dieser Begriff kein leerer sey, daß er ein reelles Objekt habe, und daß es wirklich außer unsren Vorstellungen vorhandene *zufällige Substanzen* gebe. Die Vertheidiger solcher Substanzen wissen keinen andern Grund anzugeben, als die vermeinte Thatsache, *daß es endliche Substanzen gebe*. Allein wir wollen diese Thatsache näher ins Auge fassen.

Die Endlichkeit der Substanzen müßte in den *Schranken* bestehen, welche dieselben im Raume und in der Zeit hätten, und die wirkliche Endlichkeit müßte sich durch die *Wahrnehmung* dieser Schranken ankündigen, welche in dem *Anfange*, dem *Ende*, dem *Grade* und der *Figur*, als den eigentlichen Merkmalen der Endlichkeit bestehen müßten.

Allein wer hat den Anfang und das Ende einer Substanz je wahrgenommen und wer kann sie wahrnehmen? Alle Veränderung in Raum und Zeit ist *Bewegung*, und setzt schon das *Bewegliche* voraus, ohne es hervorbringen zu können. Alles Entstehen und Vergehen besteht nur in der Verbindung und Trennung von etwas schon vorhandenem, aus der Veränderung in der Composition, Struktur, Textur, und geht folglich nur in lauter Accidenzen vor, bey deren Wechsel das Zusammensetzende, das nicht selbst wieder zusammengesetzt ist, das eigentlich Substanzielle



beharrt, und weder Vermehrung noch Verminderung, weder Entstehen noch Vergehen denken läßt.

*Grade* sind die Schranken der Qualität, und lassen sich nur an demjenigen wahrnehmen, was sich an den Objekten durch Empfindung ankündigen kann. Alles was an den Dingen *Grade* zuläßt, ist eben darum veränderlich, und kann nur in dem Veränderlichen, in wieferne es veränderlich ist, in der relativen, nie in der absoluten Substanz gedacht werden. Die eigentliche Substanzialität läßt keine *Grade* zu.

*Figur* ist Beschränkung der Ausdehnung, und läßt sich nur an demjenigen, was an einem Objekte dem äußeren Sinne anschaulich ist, wahrnehmen. Die *Figur* ist etwas bloß *äußerliches*, setzt *Zusammensetzung* voraus, läßt sich nicht als unveränderlich denken und wird auch selbst durch das Zeugniß der Erfahrung an den festesten Körpern (z. B. an der Substanz des Diamanten, die durch Brennspiegel unauflösbar ist) veränderlich befunden. Die absolute oder eigentliche Substanz läßt keine *Figur* zu.

Die *Zahl* oder die numarische d. h. durch Einheit, Vielheit, und beschränkte Allheit bestimmbare *Quantität* kömmt nur den relativen Substanzen zu, d. h. den Dingen, in wieferne sie durch äußere Empfindung und sinnliche Anschauung vorstellbar sind. Der Körper hat nur in so ferne numarische Einheit, als er nicht in viele Theile aufgelöset wird, deren Vielheit sich durch Zusammensetzung wieder in die Einheit verliert. Nur das Veränderliche, als veränderlich, läßt sich durch Messen und Zählen bestimmen. Die eigentliche Substanzialität läßt keine *numarische Größe* zu.

Anfang, Ende, Grad, Figur, Zahl, mit einem Worte, alle die Merkmale, durch welche und in welchen sich der Charakter der Endlichkeit und Zufälligkeit ankündigt, betreffen also nur dasjenige, was durch die Sinne wahrgenommen werden kann, nicht das, was durch reine Vernunft gedacht werden muß, sie kommen also nur der Substanz zu, wie sie durch sinnliche Merkmale *erscheint*, nicht wie sie im Auge der Vernunft als *Ding an sich* befunden wird, in der That also nur den sinnlich vorgestellten Substanzen, welche durch die reine, wahre, Vorstellung der Vernunft nur bloße Accidenzen der eigentlichen Substantialität des Dinges an sich sind, die weder Anfang noch Ende, weder Grad noch Figur, weder Zahl noch Maafs haben kann, sondern in jeder Rücksicht unendlich, und eben darum in dem Sinne *einzig* ist, in welchem die Unendlichkeit, der alle numerische Quantität widerspricht — *einzig* seyn kann.

Allein unter den relativen Substanzen giebt es eine wesentliche Verschiedenheit zwischen den *körperlichen* nämlich und den *Vorstellenden*, von denen die Einen die *Ausdehnung*, die andere die *vorstellende Kraft* zum Wesen haben.

Die ausgedehnten relativen Substanzen haben gemeinschaftlich Ein und eben dasselbe *reelle Wesen*, und sind in ihrer Vielheit und Verschiedenheit nichts als Modifikationen einer unendlichen und absolut einzigen *Ausdehnung*. Die Ausdehnung in dem Einen Körper ist von der Ausdehnung im Andern nur durch Gröfse, Figur, Lage, u. s. w. durch lauter *Zufälligkeiten* verschieden, von denen gänzlich abstrahirt werden muß, wenn von dem *reellen Wesen* die Rede ist.

Die *vorstellenden* relativen Substanzen haben gemeinschaftlich Ein und eben dasselbe *reelle Wesen*, und sind in ihrer Vielheit und Verschiedenheit nichts als Modifikationen einer unendlichen und absolut-einzig vorstellenden Kraft. Denn diese Kraft in der Einen Seele ist von dieser Kraft in der Anderen Seele nur durch Grad, Cultur, u. s. w. durch lauter *Zufälligkeiten* verschieden, von denen gänzlich abstrahirt werden muß, wenn von dem *reellen Wesen* die Rede ist.

Dasjenige, wodurch die vielen und verschiedenen ausgedehnten und vorstellenden Substanzen viele verschiedene, und eben darum auch *Endliche* sind, besteht aus den mannichfaltigen *Determinationen* (*Beschränkungen*) der *Realität*, während das *Positive* und bloß *reelle*, das ihnen zum Grunde liegt, eben darum die unbeschränkte und einzige in Ausdehnung und vorstellender Kraft bestehende *Realität* seyn muß.

Die unendliche *Ausdehnung* ist von der unendlichen *vorstellenden Kraft* nur in so ferne verschieden, in wie ferne beyde verschiedene Prädikate eben desselben Subjektes, Eigenschaften, Attribute der unendlichen Substanz sind, die zwar an der Ausdehnung eine andere Eigenschaft als an der vorstellenden Kraft besitzt, aber nur Ein und eben dasselbe *nothwendige Seyn* zum Wesen hat.

Der Inbegriff aller relativen Substanzen, d. h. aller endlichen, ausgedehnten im unendlichen Raume, und aller endlichen vorstellenden in der unendlichen Zeit enthaltenen Dinge, oder die *Welt*, besteht also aus bloßen *Accidenzen* und ist daher von *Gott*, oder der unendlichen Substanz keineswegs als *Wirkung* von

der *Ursache*, sondern nur wie die *Accidenzen* von ihrer *Substanz* zu unterscheiden.

*Gott* und die *Welt* machen daher nur eine *einzige Natur* aus, wenn man unter *Natur* die Substantialität versteht, und *Gott* und die *Welt*, oder die Substanz mit dem *ganzen Inbegriff* ihrer *Accidenzen* sind gleich ewig. Die *Natura Naturans* war nie ohne *Natura Naturata*, die Eine im ewigen *Seyn*, die andere im ewigen *Werden* begriffen.

---

### Fünfter Abschnitt.

### *Die Dualistische Schule*

(spricht:)

Es würde unbegreiflich seyn, wie die philosophierende Vernunft in so manchen ihrer vorzüglichsten Repräsentaten den durch *Descartes* eingeschlagenen Weg der gründlichen und gesunden Metaphysik wieder verlassen, und sich in die Abwege der Idealisten, Materialisten und Pantheisten verlieren konnte, wenn sich nicht in den von dem großen Stifter des *Dualismus* aufgestellten leitenden Principien diejenigen Unbestimmtheiten und Unrichtigkeiten aufweisen ließen, durch welche jene Verirrungen unvermeidlich veranlassen wurden, und welche ohne dieselben nie entdeckt und zum Vortheil des einzig wahren Lehrgebändes der Metaphysik aufgehoben worden wären.

*Descartes* erklärte (*Principia Philosophiae* P. I. §. 51. et seq.) die *Substanz* für dasjenige existirende Ding, welches, um da zu seyn, keines Andern bedarf. Er lehrte: „die Substanz, welche schlechterdings kein anderes Ding zu ihrem Daseyn voraussetze, könne nur  
eine

eine einzige seyn, nämlich Gott; alle andern ließen sich nur durch Gottes Mitwirkung (*solo Dei concursu*) als existirend denken; und daher käme ihnen die Benennung *Substanz*, *nicht in demselben Sinne*, wie Gott zu“ — „Die Substanz kündige sich nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch ihre *Attribute* oder *unveränderliche* Beschaffenheiten an. Jede Substanz habe ein gewisses Hauptmerkmal, welches ihre Natur und ihr Wesen ausmache, und auf welches sich alle ihre übrigen Merkmale bezögen; dieses sey für die Körper die Ausdehnung nach ihren drey Dimensionen, für die Seelen — die vorstellende Kraft. Es gebe also zwey *Arten* von endlichen Substanzen — *Körper* und *Geister*, und ein einziges unendliches *Individuum* — *Gott*.“

Aus diesen Prämissen schloß *Spinoza*, daß der Name *Substanz* den endlichen Dingen nur *uneigentlich* zukommen könne, und daß diese Dinge eben darum, weil sie kein unveränderliches, unabhängiges, nothwendiges Seyn hätten, keineswegs als *selbstständige* Dinge, folglich nur als eigentliche Accidenzen der einzigen eigentlichen Substanz sich denken ließen.

Aus den Prämissen des *Descartes* schlossen die *Materialisten*, daß die wesentliche Verschiedenheit zwischen *Vorstellen* und *Bewegen* nur zwey verschiedene *Attribute*, nicht zwey verschiedene *Arten* der Substanzen bewiesen, und daß sich daraus, daß die Vorstellung aus der Ausdehnung nicht begreiflich sey, keineswegs schließen lasse, daß in einem ausgedehnten Dinge neben der Ausdehnung und Bewegung nicht auch noch vorstellende Kraft vorhanden seyn könne, die nur dann der Ausdehnung und Bewegung widerspricht, wenn man sie aus denselben ableiten will.

Aus den Prämissen des Deskartes schlossen die *Idealisten*, daß da die Körper in unsrem Bewußtseyn (das uns allein das Daseyn derselben anzunehmen berechtige) nur in der Vorstellung und durch die Vorstellung vorhanden wären, und da ein gänzlichcs Unvermögen ihren Zustand selbst zu verändern, zum Wesen der Körper gehöre, der Rang der Substanz, der, nur den in unsrem Bewußtseyn als selbstständig vorkommenden und ihre Selbstständigkeit durch Selbstthätigkeit beweisenden Dingen zukommen könne, den Körpern abgesprochen werden müsse, die daher nur als äußere Erscheinungen die Ausdehnung zu ihren Wesen hätten, welche den eigentlichen Substanzen in den Dingen an sich widerspreche.

Da aus diesen drey Systemen das *Idealistische* allein, neben den moralischen und religiösen Ueberzeugungen ohne Inkonsequenz bestehen kann, und da die *Monadologie*, d. h. der *Leibnitzische* Idealismus dadurch, daß er die Realität der Körperwelt nicht schlechterdings aufhebt, sich ungleich weniger als der *Berkeleysche* von der Vorstellungsart des gemelnen und gesunden Verstandes entfernt, so ist es begreiflich genug, wie und warum der Leibnitzianismus auf den Cathedern und in den Lehrbüchern der Schulen und der Universitäten die Oberhand gewann. Allein sehr bald wurde der Hauptsatz des Idealismus: daß jede Substanz nur als vorstellende Kraft sich denken liefse, — und der charakteristische Hauptsatz des Leibnitzischen: daß auch die Elemente der Körper nichts als vorstellende Kräfte seyen, von den Leibnitzianern selber aufgegeben, anfangs stillschweigend, nachmals ausdrücklich; und der sogenannte *Eklekticismus*, der in der Folge an die Stelle der allmählich ausartenden

Leibnützisch-Wolffischen Philosophie trat, gab den Elementen der Körper auch ihre Ausdehnung wieder, lehrte und demonstirte durch Geometrie die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche, und behauptete, das Geheimniß gefunden zu haben, die *Newton'sche* Theorie der Körper mit der *Leibnützischen* der Geister zu vereinigen.

Allein die wichtige Entdeckung dieses Geheimnisses, durch welches der *Dualismus* des Deskartes auf durchgängig bestimmte Principien zurückgeführt, und im Kurzen als das einzig wahre System metaphysischer Wissenschaft gegen alle übrigen älteren und neueren Versuche geltend gemacht werden sollte, war den Untersuchungen aufbehalten, die durch *Kants Kritik der reinen Vernunft* eingeleitet sind.

Man weiß nun durch dieselben bestimmter als vormals: wie man sich den von allen überflüssigen Merkmalen gereinigten, und genau entwickelten Begriff von der Substanz überhaupt denken müsse; nämlich keineswegs als ein Ding, das seine Existenz keinem Andern verdankt, sondern als ein *reelles Subjekt*, das sich nicht als das Prädikat eines andern Subjektes denken läßt. Es springt daher von selbst in die Augen, daß Spinoza nur durch Erschleichung das Merkmal der Nothwendigkeit in den Begriff der eigentlichen Substanzialität überhaupt aufgenommen habe, das nur in den Begriff einer besondern Substanz gehört.

Man weiß nun bestimmter als vormals, daß und warum die Denkkraft kein Subjekt anders als durch seine Prädikate sich verständlich machen, und folglich das Wesen eines Dinges nicht aus dem reinen bloßen Begriff von der Substanz überhaupt begreiflich sey,

sondern der Begriff der einem Dinge *eigenthümlichen* Substanz nur aus dem Wesen, (oder den einem Subjekte unveränderlich zukommenden Prädikaten, die dieses Wesen ausmachen) abgeleitet werden könne. Es leuchtet dadurch von selbst ein, daß das Wesen einer Substanz überhaupt weder ausschließend in einer unerschaffenen noch in einer erschaffenen Existenz, und das Wesen einer endlichen Substanz weder ausschließend in der Ausdehnung noch in der vorstellenden Kraft bestehe, sondern, daß sich Eine unerschaffene Substanz und mehrere erschaffene, und sowohl *ausgedehnte körperliche* als *unausgedehnte vorstellende* Substanzen, deren Daseyn und Unterschied durch äußere und innere Erfahrung bezeugt wird, gar wohl denken lassen.

Man weiß nun bestimmter als vormals, daß und warum die *Gegenstände des äußeren Sinnes* sich in Rücksicht auf ihre *Beschaffenheiten* nur unter den Charakter des *erfüllten Raumes*, in Rücksicht auf ihre *Wirklichkeit* aber nur durch ihr *Wirken* im Raume folglich nur durch Bewegung anzukündigen vermögen, daß sich also das Wesen dieser Gegenstände nur durch Ausdehnung und Beweglichkeit denken lasse — daß sich hingegen das vorstellende Ding nur in dem *inneren Sinne* und durch denselben folglich durchaus nicht als den Raum erfüllend und durch Bewegung anzukündigen vermöge, und daher das Wesen der vorstellenden Dinge nur als unausgedehnt und in der von aller Bewegung verschiedenen vorstellenden Kraft bestehend denken lasse. Man weiß daher auch bestimmter, warum zwey wesentlich verschiedene Arten von Substanzen angenommen werden müssen, die, so weit unser Vermögen sie zu erkennen reicht, durch-



aus durch einander entgegengesetzte Prädikate gedacht werden, und da der Unterschied der Subjekte nur in den Prädikaten besteht, als einander entgegengesetzte Substanzen erkannt werden müssen, während ihnen, in wieferne sie außer der Sphäre unsres Erkenntnißvermögens vorhanden sind, gar keine Prädikate beygelegt, folglich Ausdehnung und Nichtausdehnung, Einerleyheit und Verschiedenheit weder eingeräumt noch abgesprochen werden können.

Und so erfüllt die philosophirende Vernunft den Beruf, auf den sie sich einschränken muß, und welcher darin besteht, daß sie die Denkbare, die von allem Widerspruche freye Möglichkeit der zwey Arten von Substanzen darthut, die der gemeine und gesunde Verstand als *Fakta* aufstellt.

Folgende Darstellung der Hauptmomente des *Dualismus* ist indessen nur als Versuch einer Probe von der einstweiligen größeren Reinheit und Bestimmtheit anzusehen, zu der sich die Grund- und Lehrsätze dieses Systemes durch die neuesten Untersuchungen erheben lassen.

*Substanz* überhaupt ist ein wirkliches und reelles Subjekt, das sich nicht als das Prädikat eines andern denken läßt, und sie ist *Ding an sich*, in wieferne sie unabhängig von unsrem Bewußtseyn und außer der bloßen Vorstellung subsistirt.

Das schlechterdings bleibende und unveränderliche an einem Dinge an sich ist das *Wesen* desselben, oder dasjenige Merkmal, was den Grund der Möglichkeit und Wirklichkeit aller übrigen enthält.

Es giebt zwey verschiedene Wesen, die sich in einem und demselben Subjekte gegenseitig ausschließen, und eben darum keineswegs wesentliche Stücke,

d. h. Theile von Einem und demselben Wesen seyn können. Es giebt daher zwey *Arten* von substanziellen Dingen an sich.

Das Wesen der Körper besteht in der Ausdehnung der an sich selbst ausgedehnten Dinge und ihrer Trägheitskraft (*vis inertiae*) d. h. der Kraft, den Zustand der Bewegung sowohl als der Ruhe so lange zu erhalten als eine Substanz nicht durch eine andere aus demselben verdrängt wird.

Das Wesen der Seelen besteht in der vorstellenden Kraft der an sich selbst unausgedehnten Dinge.

Die Thatsachen des *Vorstellens*, *Denkens* und *Wollens* lassen sich eben so wenig aus den mechanischen Gesetzen, als die Thatsachen, die durch Bewegung und Ruhe geschehen, aus den Gesetzen des Vorstellens, Denkens, Wollens — erklären.

Die *mechanischen* Gesetze setzen zur Möglichkeit der Veränderungen, die ihnen gemäß geschehen, in den Dingen, in denen diese Veränderungen vorgehen, Ausdehnung und Trägheitskraft voraus.

Die Gesetze des Vorstellens, Denkens, Wollens setzen zur Möglichkeit der Handlungen und Zustände des Subjektes, die ihnen gemäß Statt finden, in dem Subjekte, in welchem diese Handlungen und Zustände vorhanden sind, Einfachheit und Selbstthätigkeit voraus.

Die vorstellende Substanz kann nicht ausgedehnt, und die ausgedehnte kann nicht vorstellend seyn; beyde sind also von wesentlich verschiedener Art. Der objektive Grund der Vorstellung von Substanz ist daher in zweyerley Arten der Subsistenz der Dinge an sich enthalten, wovon die eine in dem beharrlichen *Erfüllen des Raumes*, die andere, im beharrlichen *Erfüllen der bloßen Zeit* besteht, die Eine den Sub-

jekten *äußerer*, die andere den Subjekten *innerer* Veränderungen zum Grunde liegt.

Die materielle Substanz kann keineswegs von sich selbst und durch sich selbst wirken, vermag sich nicht zu den Veränderungen ihres Zustandes zu bestimmen, und wenn sie von außenher in Bewegung gesetzt und in Wirklichkeit begriffen ist, wirkt sie nicht auf sich selbst, sondern nur außer sich auf eine von ihr selbst verschiedene Substanz, die aber, um für ihre Einwirkung empfänglich zu seyn, ausgedehnt seyn muß.

Die vorstellende Substanz wirkt durch sich selbst und von sich selbst, aber nichts als Vorstellung und durch Vorstellung, lauter Veränderungen, die nur *in*, nicht außer der *Substanz* vorgehen, und diese kann als vorstellend nur auf sich selbst, nicht außer sich, oder auf eine von ihr verschiedene Substanz ihre Thätigkeit äußern.

Die materiellen Substanzen können also keineswegs auf die vorstellenden und diese keineswegs auf jene wirken, und die *Gemeinschaft* zwischen *Seele* und *Leib* ist also nicht bloß unbegreiflich, sondern als *Wechselwirkung*, d. h. auf *natürliche Weise* schlechterdings unmöglich.

Die harmonisierenden Veränderungen in *Seele* und *Leib*, welche eine solche Gemeinschaft ankündigen, sind also keineswegs als wirkende, sondern nur als gelegenheitliche Wirkungen von einander denkbar, welche für eine *übernatürliche* Ursache — für die *Gottheit* — Veranlassungen sind, die körperlichen Veränderungen der vorstellenden Substanz zu *offenbaren*, und die Beschlüsse dieser Substanz in der *Organisation* auszuführen.

## Sechster Abschnitt.

*Die skeptische Schule*

(spricht:)

Die Gründlichkeit und die Ausbreitung der Ueberzeugung: *dass die Metaphysik unmöglich sey*, kann mit Recht als der Maassstab der eigentlichen Fortschritte der philosophirenden Vernunft angesehen werden.

Der Skeptiker, oder was dasselbe heisst, der ächte Philosoph, erweist durch unwidersprechliche, aus der Natur des menschlichen Geistes selbst hergeholte Gründe, dass die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit solchen Objecten, die nicht selbst wieder bloße Vorstellungen wären, schlechterdings unerweislich sey und bleiben müsse; und er bezweifelt daher mit einem unauflöslichen Zweifel die *objektive*, das heisst, diejenige Wahrheit, die durch jede Metaphysik als ausgemacht vorausgesetzt wird, und mit deren *Ausgemachtseyn* die Metaphysik überhaupt stehen oder fallen muss.

Er weiss, dass die einzige Art von Wahrheit, welche die Probe der philosophirenden Vernunft aushält, in der Uebereinstimmung bloßer Vorstellungen unter einander selbst bestehe, und dass sowohl die *logische* Wahrheit, oder die Uebereinstimmung der *Begriffe untereinander* selbst, als die *reelle*, oder die Uebereinstimmung der *Begriffe* mit den *Sensationen* oder *Empfindungen*, lediglich *subjektiv* sey.

Er weiss, dass die zu einer jeden Erkenntniss gehörigen und dieselbe ausmachenden Vorstellungen nur von zwey Arten sind, *Sensationen* (Eindrücke oder Empfindungen) und *Begriffe*, von denen die Einen die *ursprünglichen*, die andren aus den ursprüngli-

chen *abgeleitete* Vorstellungen sind, daß die Begriffe nur in so ferne nicht leer, sondern *reell-wahr* seyn können, in wie ferne ihnen Sensationen korrespondiren, daß alle Begriffe, denen keine Sensationen entsprechen können, folglich alle Begriffe von *übersinnlichen* Gegenständen und Merkmalen, leer, und bey aller ihrer Denkbarkeit oder logischen Wahrheit, nur durch die im Dienste der Phantasie geschäftige Vernunft erzeugt, und ihre Objekte nichts als Gedanken-dinge (*entia rationis*) sind und seyn können.

Er weiß, daß die metaphysischen Notionen, da sie sich auf lauter übersinnliche aus keiner möglichen Sensation geschöpften Prädikate einschränken, eben darum nicht einmal subjektiv-reelle Wahrheit haben können, daß die Prädikate: *Substanz, Ursache, Qualität, Nothwendigkeit* u. s. w. nur als *logische* Charaktere empfindbarer Objekte, nur in den konkreten sinnlichen Dingen etwas *Wirkliches* bedeuten, daß sie, um irgend eine Realität zu erhalten, aufhören müssen, *metaphysisch* zu seyn, und daß sie *abstrakt* gedacht, nichts als die *Aehnlichkeiten* zwischen mehreren Sensationen, oder vielmehr das Wort, das diese Aehnlichkeit (ein bloßes logisches Ding) ausdrückt, ausmachen.

Er weiß, daß nur in diesen Ueberzeugungen diejenige *reine* und eigentlich *philosophische* Wahrheit liegen könne, durch welche die *mündige* und sich selbst erkennende Vernunft die Gesundheit des gemeinen Verstandes unterstützt und vollendet; — daß gleichwohl ein ganz ungewöhnlicher Grad von Gesundheit dieses Verstandes vorausgesetzt wird, um diese Wahrheiten fassen, und noch ein höherer, um die Folgen derselben, die freylich allen *herrschenden*

Vorstellungsarten widersprechen, ertragen zu können — daß daher der ächte *Skepticismus* immer nur die *esoterische* Philosophie weniger *Weisen* bleiben müsse, während der *Dogmatismus*, welcher der Kränklichkeit und Kurzsichtigkeit des gemeinen Verstandes so angemessen ist, die Vorurtheile desselben unterstützt, und von ihnen dafür wieder unterstützt wird, und eben darum als *exeterische* Philosophie fortdauern wird. Er bescheidet sich indess gerne, daß die Menschheit gegen die verderblichen Einflüsse dieser Afterphilosophie weit mehr durch die Uneinigkeit der in entgegengesetzte Partheyen und Sekten zerfallenden Dogmatiker, als durch die Wirksamkeit der Skeptiker, die sich nur unter einander selbst verstehen, geschützt werden könne.

Es liegt am Tage, daß die einzig wahre (esoterische) Philosophie jederzeit gewinnen müsse, so oft irgend ein dogmatisches Lehrgebäude umgestürzt und in Vergessenheit gebracht wird. Diefs geschah denn auch, indem die *Monadologie* allmählich durch den sogenannten *Eklekticismus* verdrängt wurde, der den *Lockischen Empirismus* neben dem *Leibnitzischen Rationalismus* wenigstens in so ferne geltend machte, als er ihn mit demselben zu vereinigen suchte. Dadurch wurde unvermerkt dem bisher unterdrückten Materialismus derjenige Eingang vorbereitet, den derselbe nöthig hatte, um auf dem Gebiete der Dogmatiker dem Idealismus die Herrschaft, wenigstens in den Augen der wenigen schärfersehenden streitig zu machen, welche in den *Coalitionsversuchen* der Eklektiker nichts als die Verwirrung einander widerstreitender Vorstellungsarten, durch Unbestimmtheit und Unrichtigkeit der Grundbegriffe — mit einem

Worte, nichts als unphilosophischen *Synkretismus* wahrnehmen. Die unbefangenen Selbstdenker fingen nun an, deutlicher einzusehen, daß die Metaphysik nur durch die Gedankenlosigkeit der Synkretisten in ein *einziges* Lehrgebäude ungeschmolzen werden könne, übrigens aber in dem Verhältniß mit sich selbst uneinig und in widerstreitende Systeme zerfallen müsse, je gründlicher und scharfsinniger sie durch Selbstdenker bearbeitet würde, — und daß endlich das *Objekt* derselben um so gewisser ein Unding seyn müsse, je weniger sich ihre vornehmsten Kenner und Pfleger über dieses Objekt zu vereinigen vermöchten.

Die mit der Cultur und Verbreitung der empirischen, historischen, pragmatischen, und lauter Sachkenntnisse betreffenden, gemeinnützigen Wissenschaften weitverbreitete und tiefeingewurzelte Hochschätzung der *Erfahrung*, und Geringschätzung der *Spekulation* hatte bereits in Deutschland das *äußere* Schicksal der Metaphysik entschieden, als daselbst das *Endurtheil* bekannt wurde, das die philosophirende Vernunft in England durch *David Hume* — dem Wiederhersteller der ächten Philosophie — über das *innere* Schicksal derselben gefällt hat.

Um endlich den Skepticismus in *seiner durchgängig bestimmten Form* als das einzig mögliche Lehrgebäude der philosophirenden Vernunft aufzustellen, fehlte es nur noch an dem *Systeme der Principien der subjektiven Wahrheit*, und dieses läßt sich mit Zuverlässigkeit von den neuen Untersuchungen erwarten, die durch *Kants Kritik der reinen Vernunft* theils vorgenommen, theils veranlaßt sind,

Daß die *reelle* Wahrheit, so weit dieselbe dem menschlichen Geiste zugänglich ist und seyn kann,

sich nur als die *subjektive* denken lasse, kann nun nur noch denjenigen zweifelhaft seyn, bey denen irgend ein dogmatisches System zur zweyten Natur ihrer Vernunft geworden ist. Denn man weiß nun viel bestimmter als vormals, daß und warum die *anschauenden* Vorstellungen auf die bloßen Eindrücke, (Sensationen) in welchen und durch welche ihnen allein Gegenstände gegeben werden können, die *Begriffe* des Verstandes aber nur auf diese empirischen Anschauungen, und die *Ideen* der Vernunft nur auf die Begriffe des Verstandes eingeschränkt sind, und daß wir es durch keine Art unsrer Vorstellungen mit *Dingen an sich* zu thun haben. Man weiß, daß sogar die Prädikate *Ding*, *Objekt*, *Substanz* u. s. w. ursprünglich und an und für sich nichts weiter als in der bloßen Denkkraft des Subjektes gegründete *Formen* unsrer Begriffe sind, und also den sogenannten Dingen an sich außer unsren Vorstellungen durchaus nicht zukommen können; daß diese Prädikate nur in wie ferne sie sich auf Eindrücke beziehen, reelle Bedeutung erhalten, und daß die reinen Ideen der Vernunft selbst keine andere probehältige Funktion haben, als den an die sinnlichen Vorstellungen durch seine Begriffe gebundenen Verstand zu leiten, seinen Erkenntnissen logischen Zusammenhang (systematische Einheit) zu geben, und bloße *Regeln* des Denkens und Wollens aufzustellen, ohne uns zu irgend einer übersinnlichen Einheit in das Wesen der Dinge an sich verhelfen zu können.

Man weiß nun, daß die *objective Wahrheit*, welche von aller Metaphysik ohne Beweis vorausgesetzt würde, und die *Erkenntniß der Dinge an sich*, worauf die Metaphysik stolz genug war, um



sich in Rücksicht auf dieselbe die Königin aller Wissenschaften nennen zu lassen — die eine grundlos, die andere widersprechend sey, und daß aller *Dogmatismus* in wieferne er von beyden als ausgemacht angenommenen Grundwahrheiten ausgeht, auf eine bloße theils grundlose theils widersprechende Hypothese sich gründen müsse.

Auch den *gemeine und gesunde Verstand*, der mit Recht auf das unmittelbare Zeugniß des Bewußtseyns bey jeder Erkenntniß den Unterschied zwischen Vorstellung und Objekt annimmt, läßt sich nun mit der *philosophirenden Vernunft*, welche *jenes Objekt* in jedem Falle für eine *bloße Vorstellung* erklärt, auf eine beyde befriedigende Weise aussöhnen. Denn man weiß nun, daß jede Erkenntniß aus zwey *verschiedenen Vorstellungen*, einem Begriffe nämlich und einer empirischen Anschauung bestehen müsse, welche sich gegenseitig auf einander beziehen, und von denen der Begriff kein anderes Objekt, als die Anschauung, und diese kein anderes Objekt als den Begriff haben kann, der dasjenige begreift (in objektive Einheit zusammen faßt) was ihm durch die sinnliche Vorstellung vorgehalten wird. Man begreift nun leicht und völlig, daß und wie das Bewußtseyn außer aller Vorstellung befindlicher und von aller Vorstellung verschiedener Gegenstände eine *optische Täuschung* des Vorstellungsvermögens sey; indem man (zum Beyspiel) bey einer *Gesichtsvorstellung* den sichtbaren Gegenstand der einzig und allein auf der Netzhaut des Auges wahrgenommen werden kann, und nur als ein Eindruck auf das Organ in demselben vorhanden ist, außer dem *Auge wahrzunehmen wähnt*.

Selbst der Verstand der doch nur mit dem Bilde auf der Netzhaut zu thun hat, wird in die Täuschung der Phantasie hineingezogen, scheint sich mit einem von jenem Bilde verschiedenen Original außer der Netzhaut zu beschäftigen, und trägt sogar durch die in seinem Begriffe vorhandene objektive Einheit, die doch seine eigene Wirkung ist, dazu bey, diese Täuschung zu unterhalten, welche selbst durch philosophierende Vernunft nur angezeigt, keineswegs aber hinweggeräumt werden kann.

Folgende Darstellung der Hauptmomente des *negativen Dogmatismus* oder *metaphysischen Skepticismus* ist indessen nur als Versuch einer Probe von der einstweiligen größeren Reinheit und Bestimmtheit anzusehen, zu der sich die Grund- und Lehrsätze dieses Systems durch die neuesten Untersuchungen erheben lassen.

Wir kennen jedes Objekt das wir als ein vorgestelltes von unsrer bloßen Vorstellung desselben unterscheiden nur dadurch und in so ferne, daß und in wieferne es in unsrer Vorstellung vorkömmt; und vermögen dasselbe mit dem Dinge in wieferne es in der Vorstellung nicht vorkömmt und als *Ding an sich* den Charakter der Vorstellung nicht an sich hat keineswegs zu vergleichen, um uns der Uebereinstimmung zwischen dem Dinge in uns und dem Dinge außer uns, dem Dinge im Bewußtseyn und dem Dinge außer dem Bewußtseyn zu versichern. Diese Einstimmung wird daher ohne Grund als ausgemacht vorausgesetzt.

Die vorgestellte *Substanz*, *Ursache* u. s. w. ist als *vorgestellte* etwas was von unsrer Vorstellung abhängt, folglich nur *relative*, nicht *absolute Substanz* sub-

sistirend in der Vorstellung, nicht subsistirend als Ding an sich. Die absolute Substanz, das subsistirende Ding an sich müßte also die nicht vorgestellte seyn, an der und aus der, als einem uns völlig unbekannten Etwas sich durchaus nichts begreifen ließe. Da jede bekannte und vorstellbare Substanz nur eine *Relative* seyn kann: so kann die Vorstellung von der *Absoluten* keineswegs einen probehaltigen und vernünftigen Grund haben.

Die *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* durch die wir das *Absolute* in unsren Vorstellungen von *Substanz* u. s. w.: von dem bloß *Relativen* das wir uns als zufällig und *partikulär* oder *individuell* denken, unterscheiden ist eine durch oft wiederholte ähnliche Eindrücke folglich durch *Gewohnheit* völlig begreifliche Täuschung.

In wieferne das *absolut Nothwendige* und *Allgemeine* den Charakter der metaphysischen Gewißheit ausmacht, in so ferne ist diese Gewißheit, und die Wissenschaft, welche dieselbe voraussetzt, eine bloße Täuschung.

## Siebenter Abschnitt.

### *Die kritische Schule*

(spricht:)

Die Periode, welche in der Geschichte der deutschen Metaphysik unmittelbar auf die *Leibnitz-Wolffische* folgte, kann nicht treffender als durch den Namen der *Eklettischen* charakterisirt werden. Während derselben hat die philosophierende Vernunft in Deutschland das Joch des *Idealismus*, wodurch sie

auf eine zeitlang und in so ferne vortheilhaft beschränkt war abgeschüttelt; und da ihre Aufmerksamkeit durch den *Empiriker Locke*, den *Materialisten Helvetius*, den *Skeptiker Hume*, und die neuen *pantheistischen Vertreter des Spinoza* fast zu gleicher Zeit zu so vielen einander widersprechenden Vorstellungsarten hingezogen wurde, so wurde sie eben dadurch gegen den sonst gewöhnlichen Uebergang aus einer Bothmäßigkeit in die andere gesichert. Wenn es auch in dieser ganzen Zeit keinen einzelnen *eklektischen* Philosophen gegeben hätte: so war doch wenigstens die Philosophie der Deutschen in so ferne eklektisch, als sie keines von allen metaphysischen Lehrgebäuden verschmähte, und keines allen übrigen vorzog.

Man hatte endlich aufgehört alle übrigen Systeme durch das Leibnitzische, zu widerlegen; und angefangen das Leibnitzische durch alle übrigen berichtigen, läutern, ergänzen zu wollen. Um der Einseitigkeit der rationalistischen und monadologischen Denkart abzuhelfen, nahm man in die Lehrbücher der Metaphysik immer mehr und mehr empirische, materialistische, pantheistische und skeptische Fragmente auf, die man eben durch ihre Zusammensetzung unschädlich, und durch die Einschränkung durch einander selbst der Wahrheit näher gebracht zu haben meynte, der *Idealismus* hatte sich bereits aus der Metaphysik der Schulen verlohren, als man noch immer dafür hielt, nicht nur in der Hauptsache die Grundbegriffe des Leibnitzischen Systems beybehalten zu haben, sondern vielmehr durch die Entfernung von dem Buchstaben tiefer in den Geist desselben eingedrungen zu seyn. Da die heterogenen aus allen  
ein-

einander entgegengesetzten Lehrgebäuden entlehnten Bruchstücke, welche die neue Metaphysik ausmachten, schlechterdings keinen systematischen Zusammenhang zulassen: so wurde das *System* überhaupt als das vornehmste Hinderniß der Fortschritte ächter Wissenschaft erklärt und verworfen, die rhapsodische Einkleidung als die einzig angemessene Darstellung der metaphysischen Aggregate beliebt, und *Plattners Aphorismen* und *Feders Lehrbücher* waren sehr bald und sehr ausgebreitet als die vornehmsten Quellen der Materialien und Muster der Form ächter *eklektischen Metaphysik* anerkannt.

Die Metaphysik nahm in dem Verhältnisse die *historische Form* an, als sie die *wissenschaftliche* ablegte. Sie *erzählte* die vornehmsten Lehrbegriffe der bisherigen Metaphysiker, und da diese Erzählung für die Empfänglichkeit der studierenden Jünglinge zunächst berechnet war, so wurde sie nie bis zu den Grundbegriffen fortgeführt, sondern lediglich auf die sogenannten Resultate eingeschränkt. Die Darstellungen des Materialismus, Idealismus, Dualismus, Pantheismus und Skepticismus wurden mehr bloße Erwähnungen als genaue Entwicklungen dieser Lehrgebäude (S. *Plattners Aphorismen* I B. in jeder Ausgabe) und da man überzeugt war, daß jedes derselben als besonderes Lehrgebäude, und in wieferne es den übrigen *entgegengesetzt* ist, *Unwahr* sey: so glaubte man, daß die Eigenthümlichkeiten eines jeden und die innere Artikulation desselben aufs höchste nur den Geschichtsforscher der Philosophie interessiren könnten, dem Metaphysiker aber und seiner Wissenschaft ganz gleichgültig seyn mußten.

Es war nahe dabey, daß die metaphysischen Systeme durch ihre Erzähler in Vergessenheit gebracht, die Metaphysik überhaupt durch ihre Pfleger ausgerottet, und insbesondere durch die Versuche, sie möglichst weit auszubreiten, gänzlich verdrängt werden sollte; als auf einmal ein Mann auftrat, der, ob er gleich auch akademischer Lehrer war, gleichwohl den Muth hatte, die Metaphysik für Männer und Selbstdenker zu bearbeiten, der, ob zwar keinem der bisherigen Systeme mit Ausschließung aller übrigen zugethan, gleichwohl der Anarchie der Principien und der Systemlosigkeit nicht weniger als dem Despotismus einer einseitigen Vorstellungsart zu entsagen wußte — und, ohne die Metaphysik zu einem historischen Aggregat der Lehren seiner Vorgänger herabzuwürdigen, die Einsichten eines jeden derselben zum Besten des strengen wissenschaftlichen Systemes, das er begründete, zu benutzen verstand.

Ohne mit den *Dogmatikern* aus dem Daseyn *Eines* der vier dogmatischen Systeme auf die *Möglichkeit*, und ohne mit den *Skeptikern* aus dem Daseyn der *Vier* einander *widersprechenden* dogmatischen Systeme, und aus einem unrichtigen Begriffe von objektiver Wahrheit auf die *Unmöglichkeit* der Metaphysik zu schließen: warf er der Erste die Frage auf: ob und wie diese bisher so vieldeutige und streitige Wissenschaft möglich sey? und suchte die Beantwortung derselben in einer Zergliederung des Erkenntnißvermögens auf, die sich von allen bisherigen dadurch unterschied, daß sie dasjenige, was der *Dogmatismus* bereits gefunden zu haben wähnte, und der *Skepticismus* als unmöglich zu finden behauptete, einer Untersuchung unterwarf, welche von dem

Einen als *überflüssig*, von dem Anderen aber als *vergeblich* bisher von der Hand gewiesen war.

*Dafs die objektive Wahrheit in der Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Ding an sich bestehen müsse:* ist die ohne Untersuchung und Beweis als ausgemacht angenommene Voraussetzung, die aller bisherigen dogmatischen und skeptischen Philosophie bald ausdrücklich bald stillschweigend zum Grunde liegt. Die *Dogmatiker* glaubten in ihren metaphysischen Lehrgebäuden die reine Wissenschaft der *Dinge an sich* aufgestellt, und in ihren Grundsätzen diejenigen Begriffe geliefert und entdeckt zu haben, welche genau mit den Dingen an sich übereinstimmten und daher die objektive Wahrheit enthielten. Der Umstand, dafs seinem Lehrgebäude aufs wenigste noch drey andere demselben widersprechende entgegenständen, konnte keinen Dogmatiker in der Ueberzeugung stören, dafs er und seine Parthey allein die ächten *Kenner der Dinge an sich* wären; denn er fand ja eben in seinen Lehrgebäuden die Gründe, durch welche ihm die Falschheit aller übrigen erwiesen wurde. Die *Skeptiker* hingegen glaubten, die Probehaltigkeit der objektiven Wahrheit auf immer entkräftet, und die Unmöglichkeit der Metaphysik, welche diese Probehaltigkeit voraussetzt, dadurch erwiesen zu haben, dafs sie in der That die Unmöglichkeit, eine Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Ding an sich jemals darzu-  
thun, gezeigt hatten. Was der Skepticismus und der Dogmatismus als entschieden voraussetzen, das läfst der *Kantische Criticismus* wenigstens bey seinen Untersuchungen und vor der Vollendung derselben unentschieden, und indem er bey seinem Nachforschen

nach der Beschaffenheit und den Gränzen der in dem vorstellenden *Subjekte* gegründeten Vermögen keineswegs davon ausgeht, daß die objektive Wahrheit (wenn sie möglich wäre) in der Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Ding an sich bestehen müsse: so muß er nothwendig zu Resultaten gelangen, welche von allen bisherigen sowohl skeptischen als dogmatischen — die gemeinschaftlich von jener Voraussetzung ausgehen — wesentlich verschieden ausfallen. Eines der wichtigsten unter jenen Resultaten ist: daß die objektive Wahrheit, sowohl von den Skeptikern als den Dogmatikern unrichtig gedacht, und daß von diesen etwas Unmögliches für Wirklich, von jenen etwas Wirkliches für Unmöglich angesehen wurde.

Der *Dogmatismus* zerfällt in den *Empirismus* und in den *Rationalismus* wovon der eine die objektive Wahrheit einzig in der *einfachen* unmittelbar aus der Erfahrung geschöpften, der andere in den *angebohrnen*, unmittelbar durch intellektuelle Kraft hervorgebrachten und sich durch Nothwendigkeit und Allgemeinheit auszeichnenden *Vorstellungen* gefunden zu haben behauptet. Mit den *Dingen an sich* — lehrt der Eine — stimmen nur diejenigen Vorstellungen überein, die weder durch Phantasie noch durch Raisonnement erzeugt, sondern unmittelbar durch ihre Objekte uns gegeben und durch die Beschaffenheit derselben in uns bestimmt werden, die also eben darum zwar so *unveränderlich* als das *Wesen* ihrer Objekte selbst, aber auch eben so *individuell* seyn müssen, während das *Allgemeine* an unsern Erkenntnissen nur das *Aehnliche* unter der objektiv wahren und reellen Vorstellung ausmacht, durch



das vergleichende Raisonement allein hervorgebracht wird, und keine andere als *logische Wahrheit* hat (Lockes Essay Concerning human Understanding). Die Dinge, *wie sie an sich sind*, vorzustellen — lehrt der *Rationalismus* — ist der *Sinnlichkeit* versagt, ist einzig der *intellektuellen Kraft* vorbehalten, die als *Verstand* die Dinge an sich *einzelnen*, als *Vernunft* aber im *Zusammenhang* vorstellt, und da dem vorstellenden Subjekte durch Verstand und Vernunft das *Nothwendige* und *Allgemeine* der Objekte vergegenwärtigt wird, so ist die objektive Wahrheit, und durch sie die *Metaphysik*, als Wissenschaft der *Dinge an sich* auf das absolut Nothwendige und Allgemeine der Erkenntnisse eingeschränkt. Die Vermischung der rationalistischen mit der empirischen Denkart führt entweder zur *dualistischen* oder *pantheistischen* Metaphysik, je nachdem entweder der Empirismus oder der Rationalismus in der Verbindung die Erste Rolle spielt und den andern sich unterordnet. Der *reine Rationalismus* allein führt zu der *idealistischen* und der *reine Empirismus* zur *materialistischen* Metaphysik.

Der Skeptiker giebt allen diesen Dogmatikern zu, daß die objektive Wahrheit, wenn ihre Möglichkeit erweislich wäre, in der Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Ding an sich bestehen müßte. Aber er fordert den Beweis von den *Empirikern*, daß ihre *einfachen* Vorstellungen, gesetzt auch, daß sie dieselben rein und unvermischt ausfindig zu machen wußten — und von den *Rationalisten*, daß ihre *angebohrnen* intellektuellen Vorstellungen, gesetzt auch, daß sie dieselben von allen empirischen gereinigt aufzustellen vermöchten — wirklich mit den Dingen an

sich übereinstimmen. An einen solchen Beweis hat noch kein Dogmatiker gedacht, und *Hume* hat gezeigt, daß ein solcher Beweis unmöglich ist, und daß sich keine andere Wahrheit darthun lasse, als die in der Uebereinstimmung zwischen Begriffen und Sensationen, und zwischen den Begriffen unter einander besteht, und daß daher weder die reelle noch die logische Wahrheit, die uns zugänglich wäre, eine andere als die subjektive sey.

Der *Kritiker* untersucht, worin die objektive Wahrheit, der Beschaffenheit und den Schranken des menschlichen Erkenntnißvermögens zufolge, bestehen könne und müsse, zeigt, daß sie zwar nicht als Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Ding an sich, wohl aber als Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und dem vorgestellten Dinge, in wieferne dasselbe den Gesetzen des Vorstellungsvermögens gemäß vorgestellt ist, sich denken lasse; daß daher die metaphysischen Merkmale eben so wenig in den Dingen an sich als in den Sensationen, sondern im Vorstellungsvermögen aufgesucht werden müssen.

Die Resultate, durch welche die *kritische Philosophie* die Streitigkeiten der Nichtkritischen (bisherigen) philosophischen Parteyen über Metaphysik entscheidet, sind die folgenden:

Daß die *Skeptiker* mit Recht behaupten: die Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Ding an sich sey etwas, dessen Erweislichkeit der Einrichtung des menschlichen Vorstellungsvermögens widerspräche — daß sie aber mit Unrecht behaupten; es ließe sich darum keine objektive Wahrheit denken.

Daß die *Dogmatiker* mit Recht behaupten; daß es eine Wahrheit gebe, die keineswegs in der Ueber-

einstimmung zwischen bloßen Vorstellungen bestehe, und daher lediglich subjektiv sey — daß sie aber mit Unrecht behaupten, diese Uebereinstimmung müsse zwischen Vorstellung und Ding an sich Statt finden.

Daß die *Empiriker* mit Recht behaupten: die objektive Wahrheit unsrer Vorstellungen von Gegenständen lasse sich nicht ohne Sensationen denken, die durch die Beschaffenheit ihrer Gegenstände bestimmt würden — aber daß sie mit Unrecht behaupten: diese Sensationen (welche nur der Stoff zu den Vorstellungen seyn können) wären Vorstellungen der Dinge an sich.

Daß die *Rationalisten* mit Recht behaupten: das Nothwendige und Allgemeine des objectiv-Wahren sey dem Subjekte angebohren, in wieferne es lediglich im Vorstellungsvermögen gegründet ist — daß sie aber mit Unrecht behaupten, die im Vorstellungsvermögen gegründeten Prädikate der vorgestellten Dinge wären die Charaktere der Dinge an sich.

Daß die *Idealisten* mit Recht behaupten: den Körpern könne der Charakter absoluter Substanzialität unmöglich zukommen — daß sie aber mit Unrecht behaupten: das Wesen der Substanzialität überhaupt bestehe in vorstellender Kraft.

Daß die *Materialisten* mit Recht behaupten: daß die Ausdehnung zum Wesen empirisch-erkennbarer, durch Verstand und Sinnlichkeit vorstellbarer Gegenstände gehöre — daß sie aber mit Unrecht behaupten: diese Ausdehnung käme allen denkbaren Dingen und sogar den Dingen an sich zu.

Daß die *Pantheisten* mit Recht behaupten: es lasse sich nur eine Einzige absolute, nothwendige und unendliche Substanz denken — daß sie aber mit Un-

recht behaupten: die vielen, relativen, zufälligen unendlichen Objekte ließen sich nur als Accidenzen dieser Einigen Substanz denken.

Dafs die *Dualisten* mit Recht behaupten: es müssen zwey wesentlich verschiedene Arten von Substanzen, vorstellende und bewegende, Geister und Körper gedacht werden — dafs sie aber mit Unrecht behaupten: dieser Unterschied betreffe das Wesen der Dinge an sich, und wäre aufser dem Vorstellungsvermögen gegründet.

Dafs die *Skeptiker* mit Recht behaupten, die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der metaphysischen Prädikate wäre nicht in den Dingen an sich — aber dafs sie mit Unrecht behaupten: dieselbe wäre in der bloßen Gewohnheit gegründet.

Dafs die *rationalistischen Dogmatiker* mit Recht behaupten: jene Prädikate könnten unmöglich empirischen Ursprungs (aus Eindrücken geschöpft) seyn — dafs sie aber mit Unrecht behaupten, dieselben könnten ohne Beziehung auf die empirischen (aus Eindrücken geschöpften) Prädikate, den reellen Gegenständen der Erfahrung zukommen.

Dafs die *empirischen Dogmatiker* mit Recht behaupten: durch jene Prädikate wären *leere* Vorstellungen, so bald man von den Sensationen abstrahirt, durch welche sie sich auf die Gegenstände der Erfahrung bezögen, ausgedrückt — dafs sie aber mit Unrecht behaupten: dieselben wären nichts als logische Merkmale der Aehnlichkeit und Verschiedenheit, durch Vergleichung der Sensationen und durch Raisonniren erzeugt. —

Denn die metaphysischen Prädikate sind weder in bloßen Vorstellungen, noch in den Sensationen,

noch in den Dingen an sich, sondern lediglich in dem Vorstellungsvermögen des Subjektes gegründet, sondern sind die Formen der Vorstellungen, die sich durch die Vorstellungen auf vorgestellte Objekte als solche beziehen, und da man in die in der Sinnlichkeit und den auf die Sinnlichkeit beschränkten Verstand — und in die in der reinen und bloßen Vernunft gegründeten Formen der Vorstellungen unterscheiden müsse — von denen die Ersteren sich durch Sensationen auf die äußeren Gegenstände der Erfahrung bezögen, die letzteren aber ihre Beziehung auf ihre über alle Erfahrung erhabenen, aber darum nicht weniger reellen Objekte, durch die *Freyheit und das Gesetz des Willens* erhielten.

Die *künftige* Metaphysik müsse daher keineswegs, wie die *bisherige* weder als die Wissenschaft der Dinge überhaupt, (denn auch bloße Vorstellungen können *Dinge* heißen), noch der Dinge an sich (denn von diesen sind nur negative Begriffe möglich) sondern als die Wissenschaft der reellen vorgestellten Objekte in Rücksicht auf ihre im Vorstellungsvermögen gegründeten und in so ferne nothwendigen und allgemeinen Prädikate — folglich als die Wissenschaft nicht der ersten Erkenntnißgründe überhaupt, sondern nur der ersten Grundbegriffe und Grundsätze der philosophischen Erkenntniß reeller Objekte auftreten.

Die Metaphysik setze daher eine von ihr selbst verschiedene Wissenschaft ihrer Quelle — nämlich des Erkenntnißvermögens — (Kritik der reinen Vernunft) als ihre *Propädeutik* voraus. Sie selbst zerfalle in Metaphysik der *physischen Natur*, welche die in der Sinnlichkeit und dem Verstande gegründeten Merkmale der Objekte der Erfahrung — und in Metaphy-

sik der *moralischen Natur*, welche die in der reinen Vernunft gegründeten Merkmale der übersinnlichen Objekte, nämlich Gott, Seele, intellektuelle Welt aufstellt, und von denen die Eine — durch Beziehung auf *Physik* — die andere durch Beziehung auf *Moral* die objektive Realität — ihres Inhalts erhält.

---

### (Achter-Abschnitt.

#### *Der zu keiner dieser Schulen gehörige Beobachter*

Sieht jede bisherige Vorstellungsart aus der Metaphysik und über Metaphysik, was er auch übrigens von der Gründlichkeit derselben denken möge, als einen bloßen *Versuch* an, so lange dieselbe ihren Anspruch auf den wissenschaftlichen Charakter der Gewissheit und Allgemeingültigkeit nicht durch das wirkliche Anerkanntseyn und Allgemeingelten unter den selbstdenkenden Bearbeitern und Pflegern der Philosophie bewährt. Daher ist ihm die neueste Metaphysik wie die älteste, die der kritischen wie die der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie bloßer *Versuch*.

Er glaubt, die Frage: was die Metaphysik seit *Wolff* und *Leibnitz* gewonnen habe? nur dadurch zur Befriedigung von ebenfalls unpartheyischen Beobachtern beantworten zu können, daß er die wichtigsten *Versuche* angiebt, welche die philosophirende Vernunft seit dem Leibnitzisch-Wolffischen unternommen hat. Diese sind:

Der Versuch einer erschöpfenden Eintheilung aller bisherigen metaphysischen Vorstellungsarten aus dem

*Gesichtspunkte einer Wissenschaft der Dinge an sich* — in die *skeptische*, welche aus der Unmöglichkeit aller Erkenntniß der *Dinge an sich* auf die Unmöglichkeit der Metaphysik — und in die *dogmatische*, welche aus der vermeynten wirklichen Erkenntniß der *Dinge an sich* auf die Möglichkeit der Metaphysik schließt — der dogmatischen Vorstellungsarten aus dem Gesichtspunkte der Substanzialität der Dinge an sich — in die *pantheistische Metaphysik*, welche den Grund des Begriffes von der Substanzialität in dem, was den *Erscheinungen des äußeren und inneren Sinnes gemeinschaftlich* zum Grunde liegt — und in die übrigen Systeme, welche diesen Grund in *eigenthümlichen* Subjekten dieser Erscheinungen aufsuchen — und die entweder das *dualistische* ausmachen — das sich an das Eigenthümliche von *beyden Arten* der Erscheinungen hält — oder die übrigen, die sich nur an das Eigenthümliche einer *einzig*en Art halten — und entweder der Erscheinungen des äußern Sinnes — das *materialistische*, oder des inneren Sinnes — das *idealistische* — und der anderen Art den Charakter eigentlicher Substanzialität absprechen. Alle übrigen Systeme können nur als mannigfaltige Modifikationen dieser *vier dogmatischen Hauptsysteme* gedacht werden.

Der Versuch, jedem metaphysischen System einen festeren Grund, genaueren Zusammenhang, und größere Vollständigkeit zu gehen.

Der Versuch, die Streitpunkte der Partheyen zu vereinfachen.

Der Versuch, jedem Systeme mehr Gerechtigkeit als bisher widerfahren zu lassen, dasselbe bey der Anführung nicht von der schwächsten, sondern von

der stärksten Seite darzustellen, und das Wahre, was in seinen übrigen einseitigen Grundbegriffen enthalten ist, ans Licht zu ziehen.

Der Versuch, die Quelle aller bisherigen Spaltungen über Metaphysik und in der Metaphysik in demjenigen zu finden und zu zeigen, was man bey aller bisherigen Entwicklung der Grundbegriffe und Aufstellung der höchsten Grundsätze ausdrücklich oder stillschweigend als *ausgemacht angenommen* hat, und was, weil man es zwar mit denselben Worten ausdrückte, aber den Begriffen nach sehr verschiedentlich dachte, eigentlich nicht *ausgemacht* war.

Der Versuch, die Verschiedenheit der bisherigen Metaphysischen Systeme aus einem bey ihrer Begründung ihnen allen gemeinschaftlichen, aber in jedem auf eine andere Art modificirten Mißverständnisse begreiflich zu machen, und sonach die Data zu dem Problem einer künftigen Metaphysik aufzusuchen und festzusetzen, welche das Wahre, das jede bisherige während des gemeinschaftlichen Mißverständnisses nur *einseitig* und nur aus *entgegengesetzten Gesichtspunkten* suchen und finden konnte, allseitig und aus einem bis itzt noch unentdeckten höchsten Gesichtspunkte beleuchtet enthält.

Der Versuch, die künftige Metaphysik von allem sowohl rationalistischen als empirischen Dogmatismus unabhängig, und eben dadurch auch allen bisherigen Einwendungen des Skepticismus unzugänglich — zu begründen; zu diesem Behuf das Bedürfnis nicht nur an sich allgemein gültiger, sondern unter allen Selbstdenkern wirklich allgemein geltender Principien sichtbar zu machen, und den Weg zu erforschen, auf welchem sich solche Principien entdecken lassen.



Der Versuch, den Unterschied und den Zusammenhang zwischen dem *historischen* und dem *philosophischen* Wissen, zwischen *Philosophie* und *Mathematik*, zwischen *reiner* und *empirischer* Philosophie, zwischen *Metaphysik* und *Physik*, zwischen *theoretischen* und *praktischen* Principien in ein helleres Licht zu setzen.

Der Versuch, den Unterschied und den Zusammenhang zwischen dem *gemeinen* aber *gesunden Verstande* und der *philosophirenden Vernunft* auf völlig bestimmte Begriffe zu bringen.

Der Versuch, einen von allen bisherigen streitigen metaphysischen Vorstellungsarten unabhängigen Ueberzeugungsgrund vom Daseyn Gottes und von der Unsterblichkeit der Seele aufzustellen, und die künftige Metaphysik keineswegs zur *Grundlage*, aber desto gewisser zur *Schutzwehr* der Grundwahrheiten der Moralität und Religion zu machen.

Der Versuch, die philosophirende Vernunft mit dem *gemeinen* und *gesunden Verstande* über die zur Sittlichkeit nothwendige Freyheit durch einen Begriff vom *Willen* auszusöhnen, der die Lehre von der Freyheit von der *fatalistischen*, *äquilibristischen* und *deterministischen*, nicht weniger als von der *skeptischen* Vorstellungsart unabhängig macht.

Der Versuch, die *systematische* von der *rhapsodischen* Form, die *wissenschaftliche* von der *populären* Methode, den *didaktischen* Vortrag von dem *rednerischen* genau zu unterscheiden, und zu zeigen, daß keineswegs die *Principien*, sondern nur die *Resultate* der Philosophie, und besonders der Metaphysik *popularisirt* werden können und dürfen, und daß auch dieses nur dann ohne Nachtheil und zum Vortheil für

die *Gesundheit des gemeinen Verstandes* geschehen könne, wenn diese Resultate aus *solchen Principien* erfolgen, die nicht die einseitige und eben darum noch lange nicht genug bestimmte Vorstellungsart einer einzelnen Parthey, sondern die anerkannten und völlig bestimmten Grundbegriffe der in den Selbstdenkern mit sich selber einigen philosophirenden Vernunft enthalten.

Den 19. May 1795.

---

# V e r s u c h

einer

Beantwortung der Aufgabe:

„Welche Fortschritte hat die Metaphysik  
in Deutschland seit Leibnitz und Wolff  
gemacht?“

Von

Johann Heinrich Abicht,

Doctor und Professor der Philosophie an der Academie zu Erlangen.

---

Suum cuique.

---



Es war zu erwarten, daß zu einer Zeit, wo man den größten Triumph der Vernunft in dem Sturze aller metaphysischen Systeme zu finden glaubt, die von der Akademie aufgeworfene Frage von vielen deutschen Bekennern der Philosophie für noch etwas mehr als unzeitig werde gehalten werden. Allein, sey es die eigene Ueberzeugung, die die würdigen Mitglieder der Akademie von metaphysischen Wahrheiten haben, oder der Schluß: daß die Vernunft in ihren Werken, an denen sie Jahrhunderte gebaut hat, auf einmal unmöglich sich verkennen, und das Bewußtseyn ihrer Machtvollkommenheit, in welchem sie sich so lange und in den besten Köpfen erhalten hat, verlieren sollte, — genug ich kann es nicht anders als billig finden, daß Sie bey Ihrer Frage beharrten, und die Auflösung derselben für möglich, und selbst den Zeitumständen gemäß hielten.

Ich bin zwar nicht in Abrede, daß die Erschütterung der Philosophie, die von *Kants* kritischem Geiste ausging, auch die Metaphysik, und zwar mit Recht getroffen habe; denn, noch fehlte es ihr an einem festen Fundamente, an schicklicher Ründung und genauer Zusammenfügung ihrer Theile; wobey sie in Gefahr gerathen war, ihr Ansehen und ihre Brauchbarkeit gänzlich zu verlieren. Man schmückte sie von außen so gut man konnte, und suchte ihre Mängel durch Verzierungen zu verdecken, die mit der

Ehrwürdigkeit eines solchen Gebäudes zuweilen einen sonderbaren Abstich machten. Nur glaube ich, daß diese Erschütterung ihr mehr zum bleibenden Vortheil, als zum gänzlichen Ruin gedient habe. Durch sie fielen nämlich die unächten Verkleisterungen; ihre Mängel in der Fügung und im Fundamente wurden sichtbar; sie fiel auf eine kurze Zeit ganz aus einander: aber ihre Materialien blieben, wie Stücke aus der Zeit der Schöpfung, die allen Zufällen trotzen. Der Stofs kam von einer außerordentlichen Stärke der Vernunft, die ihre ganze Macht aufgeboten zu haben schien, und, gleichsam aus Verzweiflung, dahin arbeitete, entweder alles zu gewinnen, oder alles zu verlieren, um nur dem so sehr widrigen Zustande der Ungewißheit zu entgehen. Allein durch eben diese Anstrengung eröffnete sie selbst die Quelle ihrer Macht mehr als jemals, und in dieser glaube ich die zuversichtliche Hoffnung entdeckt zu haben, daß sie aus jenen Trümmern des metaphysischen Gebäudes vielleicht bald ein neues, durchaus begründetes, wohlthätiges System der Metaphysik aufrichten werde. Belege zu dieser Erwartung werde ich in der Folge geben, wenn ich zu der Vergleichung zwischen der Leibnitz-Wolffischen Metaphysik und zwischen den Arbeiten der Neuern in dem Gebiete dieser Wissenschaft kommen werde.

Damit ich aber der vorgelegten Frage, so viel der Raum dieser Abhandlung und meine Kräfte zulassen, Genüge thun möge, will ich vor allen Dingen ihren vielfachen Sinn angeben, und denjenigen herausheben, welchen, so wie ich glaube, die Akademie ihr untergelegt wissen will; alsdann will ich die Punkte zu entwickeln suchen, auf die es bey der Auflösung der bewußten Aufgabe einzig abgesehen seyn möchte.

Wollte man unter den Fortschritten der Metaphysik das *allmähliche Fortrücken ihrer Veränderungen*, die sie seit *Leibnitz* und *Wolff* erlitten hat, bis zu dem Punkte, worauf sie gegenwärtig steht, sich denken; so würde die Akademie eine Geschichte von Meynungen und Streitigkeiten, von deren Entstehung und Folgen verlangen, deren Erzählung zwar dem, der den Geist eines Zeitalters von einer gewissen Seite kennen zu lernen wünscht, sehr interessant, woran hingegen demjenigen, dem das Wohl einer Wissenschaft am Herzen liegt, wenig oder gar nichts gelegen seyn dürfte. Was bekümmert es diesen, welche Behandlungen die Wissenschaft zu gewissen Zeiten erfahren hat, und aus welchen Quellen sie kamen, wohin sie führten; wann sie entstanden, wann sie wieder abfielen; wer dabey einen scheinbaren Sieg davon trug, und durch welche Mittel? u. d. gl. Ihm ist es genug, wenn er die Früchte davon genießen kann, wenn man ihm diese zeigt, wenn er die Verirrungen seiner Vorgänger auf ihrem Wege zu dem Tempel der Wahrheit so weit kennen lernt, daß er sie zu vermeiden, daß er den rechten Pfad dahin zu finden in den Stand gesetzt, und ihn zu wählen bereitwillig gemacht wird. Freylich wird sein *Führer* mit allen diesen bekannt seyn müssen; aber der Führer und Berather brauchen wir wenigere, und wer ein solcher werden will, wird es sicherlich nicht aus dürftigen Erzählungen, sondern nur aus *eigner Ansicht*. —

Wenn ich mir die Veranlassung, welche die Akademie zur Vorlegung jener Aufgabe bewogen haben mag, noch hinzudenke; so werde ich noch mehr überzeugt, daß es ihr dabey um eine *Geschichte metaphysischer Meynungen*, wenn man sich auch eine so

genannte pragmatische Geschichte darunter denken wollte, nicht zu thun seyn konnte; und diess um so mehr, da die Akademie aus Philosophen besteht, die gar wohl wissen, daß *durch eine dergleichen Aufzählung dem Wohle der Metaphysik nicht aufgeholfen werden könne*, indem eine Wissenschaft, zumahl von dieser Art, durch eine *beliebige* Wahl von Sätzen, die die Geschichte nebst einigen ihrer scheinbaren Gründe vorlegt, nicht erbaut werden kann, und eine *sichere* Auswahl die *wahre* Wissenschaft, wenigstens ihrem Haupttheile nach, schon *als Norm voraussetzen* würde. — Ich denke mir aber die Veranlassung der Frage so: die würdigen Glieder der Akademie finden in der Schule *Kants* das Resultat: daß die Vernunft zur Erbauung einer Metaphysik, so wie sie in der Leibnitz-Wolffischen Schule begründet werden sollte, nämlich *vermittelst der theoretischen Vernunftgesetze*, schlechterdings unmöglich sey. Indessen sehen Sie auch von der andern Seite, daß in eben jener Schule nicht wenige der alten metaphysischen Lehren für wahr angenommen werden, daß man also denn doch ein System metaphysischer Sätze einräumt, obgleich auf eine andere Weise begründet, als man es in der Leibnitz-Wolffischen Schule versucht hatte. Die Frage ist nach dieser Betrachtung sehr natürlich, und dringt sich von selbst auf:

„Hat denn wohl die Metaphysik durch die ganz  
 „neue Behandlung, die sie seit *Leibnitz* und  
 „*Wolff* eben jetzt erst erfahren hat, in der That  
 „Fortschritte gemacht? hat sie gewonnen? wo-  
 „durch und worin?“

Die würdigen Weisen der Akademie mögen nun von der Güte der Verhandlungen in der neuen Schule .



überzeugt seyn, oder nicht; so bleibt die Frage immer wichtig, und eine glückliche Auflösung derselben verdient es sicherlich, daß sie in den Jahrbüchern der Akademie aufbewahrt werde. Sie ist Bedürfnis für diejenigen, die aus eigener Kraft die Parallele zwischen beyden Systemen, und das Resultat daraus nicht ziehen können, und nützlich für die, welche, dem einen oder dem andern System anhangend, Fingerzeige auf die Punkte, worauf sie, zum Gewinn ihrer Ueberzeugung, ihre Untersuchungen richten müssen, nöthig haben mögen.

Unter der Voraussetzung, so den richtigen Sinn der Frage vor Augen zu haben, — der auch, im Vorbeygehen gesagt, für eine Abhandlung sich besser schickt, als die Verarbeitung der vor mir liegenden Materialien zu einer voluminösen Geschichte, — gehe ich nun zu folgender Untersuchung über:

„Worin kann die Metaphysik gewinnen und Fortschritte machen?“

Die Hauptseiten, von wo aus die Metaphysik eine Cultur erfahren kann, sind theils an ihrem *Formale*, theils an ihrem *Materiale* zu finden.

### I. Ihr *Formale* liegt aber

1. in ihrer Begränzung. Die Untersuchung, die darauf hinzielt, hat sich mit den Fragen zu beschäftigen: welche Arten von Erkenntnissen gehören in die Metaphysik? wodurch unterscheiden sie sich von nicht-metaphysischen Erkenntnissen? und wie findet man die sichern Unterscheidungs-Merkmahle derselben?

2. in der *Verdeutlichung* der ihr zugehörigen Begriffe, in einer Auflösung bis auf ihre einfachen Bestandtheile;
3. in ihrer *objektiven Bestimmtheit*, welche alles Belieben bey der Bildung der Begriffe ausschließt, und voraussetzt, daß man sich dabey ganz allein an die Natur der Sache halte;
4. in ihrer *Vollständigkeit*, nach welcher sie zu reichen, das ganze Terrein der Wissenschaft damit zu besetzen, und die Erkenntniß ihres Gegenstandes zu erschöpfen;
5. in der *Gränzbestimmung ihrer Gültigkeit*, welche alsdann zur Sprache kommt, wenn die wichtige Frage entsteht: in welchem Verhältnisse der *Bedeutung* sie zu ihren Objekten stehen?
6. in ihrer *systematischen Anordnung und Classification*, die vielleicht am sichersten nach ihrem Ursprunge und nach ihren Verwandtschaften vorzunehmen ist; sie kann theils zu ihrer Verdeutlichung, theils zur Einsicht ihrer richtigen Bestimmtheit und Vollständigkeit dienen;
7. in ihrer *Verbindung* zu einem Ganzen von durchaus *gültigen Grundsätzen*, welche auf allgemeine Gewissheit vollen Anspruch machen können;
8. in der *richtigen Anwendung* derselben auf Bewährung unsrer Erkenntnisse von namhaften Dingen;
9. in ihrer *Ausbreitung* unter die verschiedenen Volksklassen, und
10. in ihrer *Popularisirung*, oder *fälslichen Darstellung* auch für die weniger Fähigen und Geübten.

II. Das *Materiale*, woran die Metaphysik gewinnen kann, finde ich bloß in *neuen Begriffen und Sätzen* von noch unbekannten Gegenständen.

Man erlaube, daß ich diese Betrachtung mit einigen Anmerkungen beschliesse.

Die Verbreitung und populäre Angabe metaphysischer Wahrheiten ist bey der Metaphysik etwas ganz Aufserwesentliches; hingegen der richtige Gebrauch ihrer Grundsätze in ihren angewandten Theilen ist es mehr oder weniger, je nachdem es gefällt, in dem Umfang der Metaphysik mehr oder weniger von diesen Theilen aufzunehmen, indem man ihre Cultur in Betrachtung ziehen will.

Bin ich nun gleich gehalten, auf alle die wesentlichen Seiten, von welchen aus die Leibnitz-Wolffische Metaphysik, durch die neuere Revolution in der Philosophie, Gewinn erhalten haben kann, Rücksicht zu nehmen; so würde ich doch das Gesetz der Ordnung, der Sparsamkeit und Deutlichkeit wenig befolgen, wenn ich meine Bemerkungen an sie alle, als an eben so viele besondere Theme, anreihen wollte. So ist es zum Beyspiel hinreichend, nur hie und da, so wie der Gang der Untersuchung darauf hinführt, die größere Verdeutlichung der Begriffe zu zeigen, und überhaupt zu bemerken, daß in der neuern Philosophie, die es sich zu einem eigenen Geschäft macht, die *Elemente* unsrer metaphysischen Erkenntnisse aus der Natur der menschlichen Seele vollständig zu entwickeln, und sie dann allmählich in zusammengesetztere Begriffe zu verbinden, also dabey den synthetischen Weg einzuschlagen, eine solche Verdeutlichung viel leichter, und weit eher zu erwarten sey, als in der Leibnitz-Wolffischen Schule, welche zu der Auf-

klärung jener Begriffe bloß den Weg der Analyse ging, indem sie rhapsodisch den einen und andern konkreten Begriff, so wie er vorkam, auffasste, und so weit zergliederte, als es ihr möglich war, ohne sich von deren völliger Auflösung überzeugen zu können.

Es würde mich zu unnöthigen Weitläufigkeiten führen, wenn ich nun die von mir gewählte Anordnung der Glieder meiner Untersuchung hier rechtfertigen wollte; besonders da die Gründe dieser Rechtfertigung erst in der Folge ihr gehöriges Licht erhalten können: ich gehe also sogleich zur Auflösung der vorgelegten Aufgabe.

## I.

### *Was kann Metaphysik seyn?*

Der Begriff der Philosophie und die bestimmte Abscheidung ihrer Glieder haben in der Leibnitz-Wolffischen Schule kein festes Fundament. Der Idee, welche der große *Leibnitz* \*) von der Metaphysik aufstellt, sieht man die wenige Haltbarkeit in der Bestimmung, wie mich dünkt, bald an; hier ist sie: Quant a la Metaphysique réelle, nous commençons quasi à l'établir, et nous trouvons de vérités importantes fondées en raison et confirmées par l'expérience, (nicht vielmehr *begründet* durch die Erfahrung?) qui appartiennent aux substances en général. — Une telle Metaphysique est ce qu'Aristote demandoit, c'est la science qui s'appelle chez lui, *ζητημένη*, la *desirée*, ou qu'il cherchoit, qui doit être à l'égard des autres

---

\*) in seinem *Nouv. Ess. sur l'entendement humain* p. 398.

sciences théorétiques, ce que la science de la félicité est aux arts dont elle a besoin, et ce que l'Architecte est aux ouvriers. C'est pourquoi Aristote disoit, que les autres sciences dépendent de la Métaphysique comme de la plus générale et en devoient emprunter leurs principes démontrés chez elle. Aussi faut-il sçavoir que la vraie Morale est à la Métaphysique, ce que la Pratique est à la Théorie, parceque de la doctrine des substances en commun depend la connoissance des esprits et particulièrement de Dieu et de l'Ame. (aber wohl durch viele Zwischensätze verbunden, die aus dem Begriffe einer Substanz überhaupt nicht herausgezogen werden können; wie kommt man nun von dieser Wesenlehre zu den Theilen, die *Leibnitz* gleich in der folgenden Stelle, nicht bloß zur Metaphysik rechnet, sondern sogar als die erschöpfenden zwey Haupttheile anführt?) La Theologie naturelle, so fährt er nämlich fort, comprenant deux parties, la theorique et la pratique, contient tout à la fois la Métaphysique réelle et la Morale la plus parfaite.

Der systematische *Wolff* begnügt sich damit, seine *Wissenschaft des Möglichen*, in wie fern es möglich ist, \*) nach den dreyerley Gegenständen, nämlich Gott, Welt und Seele einzutheilen, und die bekannten Theile derselben zu scheiden und zu ordnen, so gut ein solches Fundament es verstatten wollte. Die Metaphysik erhält bey ihm ihre Stelle bloß unter der Wissenschaft des Theoretischen, oder richtiger des Erkennbaren; ihre Lehren handeln von dem Allgemeinen eines Dinges, der Welt und der Geister. Wie

---

\*) siehe dessen lateinische Logik S. 13. 36.

weit die Allgemeinheit der Erkenntniß, wenn sie in die Metaphysik soll aufgenommen werden können, reichen solle, bleibt bey ihm gänzlich dahin gestellt. Und wollte man auch annehmen, daß er die metaphysischen Erkenntnisse vielleicht nur auf jenes Allgemeine, welches aus dem *Begriffe* des Gegenstandes, vermittelt der *analytischen* Methode, sich a priori erkennen läßt, wolle eingeschränkt wissen; so steht dem entgegen, daß alsdann die metaphysischen Erkenntnisse der *Seelenlehre*, ihre Stelle in der Metaphysik durchaus nicht behaupten können: mancher theologischen Erkenntnisse, und ihrer aus der *Erfahrung* gezogenen Gründe gar nicht zu gedenken.

Die neuere Schule der Philosophen scheint dem Ziele näher zu kommen. Ihr Fundament der Eintheilung ist die Thatsache; daß die Erkenntnisse und Gefühle auf die Seelenkraft einmahl als *Wirkung*, und dann auch als Gründe ihres Wirkens sich beziehen; daß in dem ersten Theile der Thatsache die Seelenkraft sich als *Erkenntniß-* und *Gefühlkraft*, in dem zweyten aber als *Willenskraft* überhaupt ankündige; daß folglich alle Gegenstände, die es für uns geben kann, theils von Seiten ihrer Erkennbarkeit, oder ihrer Beziehung auf unsere Erkenntnißkraft, theils von Seiten ihrer Fühlbarkeit, oder ihres Verhältnisses zu unserer Gefühlkraft, theils von Seiten ihrer Wollbarkeit, das heißt, in Beziehung auf unsere Willenskraft, in Betrachtung kommen können,

Die Philosophie, die man als die Mutter der übrigen Wissenschaften, und zwar mit Recht, anzusehen pflegt, wird nun, diesem Eintheilungsgrunde zu Folge, als die Wissenschaft der allgemeinen und nothwendigen Grundsätze von dem Erkenn- Fühl- und Wollba-

ren aufgeführt. Sie zerfällt, diesem ihrem Begriffe gemäß, in die Philosophie der Erkenntnisse, der Gefühle und des Willens. — Um die übrigen Theile der Philosophie zu finden und zu bestimmen, fährt man auf folgende Art fort: Augenscheinlich richtet sich die Erkennt-, Fühl- und Wollbarkeit der Dinge nach der eigenthümlichen Beschaffenheit unserer Seelenkräfte; man entdeckt also die ersten Grundsätze für die Philosophie sicherlich nur dadurch, daß man diese Natur und eigenthümlichen Gesetze unserer Seelenkräfte in dreyerley Theorien, wie man dergleichen *Naturlehren* neuerlich zu nennen beliebt hat, darstellt. Aus diesen Theorien läßt sich alsdann auch abnehmen, *wie weit* wir in unserm Erkennen, Fühlen und Wollen der Dinge, *eben mit jener Natur* unsrer Seelenkräfte kommen können; diese Gränzbestimmung gehört für die dreyerley Kritiken unsrer Seelenkräfte. — Weiter, aus jenen Gesetzen der Seelenkräfte läßt sich auch das *Verfahren* bestimmen, wodurch die unveränderliche Bestimmtheit, ich meyne die *Wahrheit* unsrer Erkenntnisse, Gefühle und Absichten erzielt werden sollen; dieß Verfahren mit seinen Vorschriften wird in dreyerley Logiken angegeben.

Die Theile der Philosophie, die ich eben vorführte, können zusammen ihrem Inhalte gefunden werden, wenn man sich bloß an die Seele, und an ihre einfachen Thatfachen, die sie uns vorweist, halten will; selbst manche Erkenntnisse von dem Erkennt-, Fühl- und Wollbaren können von daher gewonnen werden. Da man nun diejenigen Theile der Philosophie, welche sich bloß aus der Seelennatur, vermittelst einiger innerlichen Thatfachen, entwickeln lassen, zusammen die *reine Philosophie* zu nennen pflegt,

so nimmt man keinen Anstand, jene angezogenen Theile zur *reinen* Philosophie zu rechnen. Dieser stellt man die *empirische* Philosophie an die Seite, welche nur solche allgemeine Grundsätze enthält, die aus dem Zusammenkommen der Natur unsrer Seelenkräfte mit unsern Erfahrungen der Objekte entstehen können. Und die *Metaphysik*?

Die philosophischen Grundsätze, die es mit dem Erkenn- Fühl- und Wollbaren zu thun haben, beschäftigen sich entweder mit etwas, das sich *wahrnehmen*, oder mit dem, was sich *nicht wahrnehmen* läßt; jenes der Wahrnehmung Vorliegende ist eigentlich das *Physische*, letzteres aber, das *Nichtwahrnehmbare*, ist das *Metaphysische* der Dinge. Jenes ist das *Aeußere*, gleichsam die Schale der Dinge, und die Erkenntnisse, die wir durch die Erfahrung davon erhalten, müssen ohne weiteres und geradezu für wahr angenommen werden; daher hat es auch den Namen des *Wahrnehmbaren* erhalten. Der Gegensatz von ihm, das *Metaphysische*, ist hingegen etwas Verborgenes, und meist etwas Inneres der Dinge; es läßt sich nicht mit Fingern zeigen, nicht demonstrieren, und die Erkenntniß davon, sofern sie dasselbe anders als etwas *Vorhandenes* zu erkennen geben soll, ist jederzeit *erweislich* und kann nur mittelst eines *Schlusses* erreicht werden. Der Grundsatz, welcher das allgemeine Leuchten des Feuers ausagt, betrifft etwas Wahrnehmbares der Dinge; der Grundsatz von den Größen, von den ursprünglichen Gesetzen der Dinge — geht auf etwas Nichtwahrnehmbares und Metaphysisches.

Ist irgend ein Grund, den die Natur zu einer reellen und wichtigen Scheidung philosophischer Lehrensätze an die Hand giebt, so ist es der eben bemerkte



Unterschied. Ich glaube daher annehmen zu dürfen, daß die Philosophie, es folge daraus für oder gegen das bisher Angenommene was da wolle, diesem Grunde gemäß nun weiter in eine Philosophie des Wahrnehmbaren — *Physik* in eigentlicher Bedeutung — und des Nichtwahrnehmbaren, so wohl Erkenntn- Fühl- als auch Wollbaren der Dinge — *Metaphysik* — eingetheilt werden müsse.

Vielleicht scheint es, als falle diese Eintheilung mit der obigen Classification der Theile der Philosophie, nämlich der empirischen und reinen, in eins zusammen. Allein der Unterschied wird sogleich auffallend werden, wenn wir beyde in nähere Vergleichung mit einander setzen. Die Philosophie des Nichtwahrnehmbaren enthält Grundsätze, welche theils aus der Natur der menschlichen Seelenkräfte ganz allein, theils aus der Erfahrung geschöpft werden können. So ist vielleicht der Grundsatz der Caussalität ein bloßes Produkt aus der Natur der Erkenntnißkraft; in so fern gehört er in die *reine* Philosophie, und da er zugleich auf etwas Nichtwahrnehmbares geht, in die *Metaphysik*, ich setze sogleich hinzu in die *reine Metaphysik*. Der Grundsatz der Caussalität der elektrischen Materie hingegen gehört in *empirische* Philosophie; allein da er denn doch auch etwas Nichtwahrnehmbares zu erkennen giebt, so muß er auch in die *Metaphysik* aufgenommen werden, und zwar in die angewandte oder *empirische Metaphysik*: denn seine Möglichkeit setzt Erfahrung voraus. Aus diesen Beyspielen ersieht man bald, daß so wohl aus der reinen als empirischen Philosophie Theile in die *Metaphysik* gehören; daß aber alle Erkenntnisse des Wahrnehmbaren, also die ganze eigentliche *Physik*, der

empirischen Philosophie eigen sind. Folgende Bemerkung wird den Unterschied noch deutlicher machen: Billig unterscheidet man *empirische* und *Erfahrungserkenntnisse*. Jene, die empirischen, setzen zwar zu ihrer möglichen Entstehung und Bestimmtheit Erfahrung, als ihre Bedingung voraus; aber sie geben nicht alle etwas Erfahr- oder Wahrnehmbares der Dinge zu erkennen, sondern einige gehen auch auf etwas Nichtwahrnehmbares. So sind die Erkenntnisse von den Gesetzen der Schwere in der That *empirische* Erkenntnisse, denn sie sind nur durch Erfahrung möglich; aber sie sind auch *metaphysisch*, denn sie gehen auf nichts, welches wahrnehmbar ist. Erfahrungserkenntnisse haben aber bloß ein Wahrnehmbares, das durch die Erfahrung erkennbar wird, zu ihrem Gegenstande.

Also sollen auch die oben erwähnten Logiken und Kritiken zur Metaphysik gezählt werden? Und welchen Schaden, welche Verwirrung würde das stiften? Vielleicht würden diese Theile der Philosophie vielmehr dadurch gewinnen, indem sie durch diesen ihnen angewiesenen Ort sogleich als solche erkannt würden, von denen gilt, was von ihren Schwestern gelten muß, daß sie nämlich durch keine eigene *Demonstration* auf etwas Wahrnehmbares erlangt und bewährt werden können. Allein die neuern Philosophen geben noch einen andern Grund an, warum sie diese Theile der Philosophie von der Metaphysik ausschließen. Die Grundsätze der Logiken und Kritiken so sagen sie, betreffen nur ein *Formale unserer Erkenntnisse und Gefühle*, nämlich deren Wahrheit, objektive Gültigkeit und Bedeutung; davon abstrahirt die Metaphysik, und behält nur für sich die Erkenntnisse des Metaphysischen mit ihrer Wahrheit, Gültig-

keit und Bedeutung. Sie sehen also die Logiken und Kritiken als Gehülfen und Vorläufer der Metaphysik an, und beschränken demnach die letztere dahin, daß sie sey „*die Wissenschaft des von jenem Formale der Erkenntnisse und Gefühle verschiedenen Nichtwahrnehmbaren.*“

Die Theorien der Seelenkräfte fallen aber, ohngeachtet sie wieder den andern Theilen der Metaphysik, so wie selbst den Logiken und Kritiken zur Einleitung und Hauptquelle dienen, der Metaphysik anheim, in so fern sie nämlich von der Seite angesehen werden, daß sie uns mit der Natur der menschlichen Seelenkräfte, welche sicherlich etwas Metaphysisches ist, bekannt machen, ohne Rücksicht auf die anderweitige Nützlichkeit dieser Bekanntschaft.

Die Theile der Metaphysik nach diesem Begriffe will ich nur mit wenig Worten berühren, um die Fortschritte, die man von dieser Seite gemacht hat, nur in etwas kenntlich zu machen. Die dreyerley Naturlehren der Seelenkräfte stehen in der Metaphysik mit Recht voran; weil sie die Quellen der Grundsätze für die übrigen Theile dieser Wissenschaft sind. Daß man in der Leibnitz-Wolffischen Schule den Vortritt dieser Lehren und die Nothwendigkeit ihrer besondern Cultur nicht so deutlich, wie in der neuern Zeit, eingesehen habe, davon zeugen die Werke beyder Schulen, und nähere Beweise davon will ich in der Folge geben.

Erst jetzt läßt sich begreifen, warum die übrigen Theile der Metaphysik auf folgende Weise abgetheilt werden müssen!

1. in eine Metaphysik des nichtwahrnehmbaren *Theoretischen* oder *Erkennbaren*; welche füglich die Metaphysik des Erkennbaren genannt werden kann;

2. in eine Metaphysik des nichtwahrnehmbaren *Aesthetischen* oder *Fühlbaren* der Dinge, und
3. in eine Metaphysik der nichtwahrnehmbaren *Zwecke* des menschlichen Willens, welche man Metaphysik der Sitten nennt.

Es läßt sich hiebey überhaupt bemerken, daß in der Leibnitz-Wolffischen Schule jener erstere Theil der Metaphysik in mancher Rücksicht zu einer großen Vollkommenheit gediehen sey; daß sie hingegen bey dem zweyten und dritten noch sehr viele Wünsche übrig gelassen habe, welche die neuere Philosophie theils schon erfüllt hat, und zum Theil, wie es scheint, mit Grunde, zu erfüllen Hoffnung macht. — Ich fahre in der Classification fort.

Jeder von den genannten Theilen der Metaphysik hat seinen *reinen* und *empirischen* Theil. Die ältere Schule sondert beyde nicht immer sorgfältig genug von einander ab; ich will dieß an der Metaphysik des Erkennbaren, auf welche die Frage der Akademie vorzüglich zielen möchte, näher zu zeigen suchen. — In dem reinen Theile derselben werden erstlich die einfachsten Begriffe und Grundsätze, die unsere Erkenntnißkraft aus ihrer eigenen Natur erzeugt, aus der Theorie dieser Kraft aufgeführt. In der ältern Schule finden sich auch einige dergleichen; aber sie sind rhapsodisch hingestellt und mit andern, die nicht dahin gehören, vermischt. — Alsdann werden die Begriffe, welche aus diesen einfachsten Vorstellungen sich zusammensetzen lassen, angegeben, und zu Grundsätzen verbunden. Man könnte diesen Abschnitt die *Analytik* und das *Begriffsregister der Metaphysik* nennen. — Hierauf müssen diese reinen Begriffe in einen ganzen vollständigen Begriff von einem Dinge über-

überhaupt gesammelt werden — *Ontologie*. Endlich müssen die Begriffe von mehreren denkbaren Dingen, nach den Grundsätzen unsers Erkennens, in eine Idee von einem Ganzen der Dinge, und von ihren allgemeinen und nothwendigen Ordnungs- Vereinigungs- und Verhältnissarten verbunden werden — *reine Cosmologie*; — Theile davon sind: die *reine Mathematik* und die *reine Körperlehre (Naturlehre)*. So weit die *reine Metaphysik*; alle noch übrigen möglichen Theile derselben müssen, ihrer Natur nach, zur *empirischen Metaphysik* gezählt werden: denn alle Erkenntnisse von dem *bestimmteren* Nichtwahrnehmbaren, eines einzelnen Dinges sowohl als aller wirklichen Dinge zusammengenommen, setzen *Erfahrung* voraus. Also, die *metaphysische Psychologie*, so wie die *natürliche Theologie*, — wenigstens so weit ich sie als möglich erkenne, — bekommen ihre Stelle in der *empirischen Metaphysik*; — Die *Physik*, in der gewöhnlichen Bedeutung des Worts, sie also nicht angesehen als eine Geschichte und Darstellung des Wahrnehmbaren, erforscht die *namhafte* Natur, oder die bestimmteren Gesetze derjenigen Dinge, die sich nicht als Geister offenbaren; sie gehört also mit ihren mannichfaltigen Zweigen in das Gebiet der empirischen Metaphysik. —

Mit der Skizze dieser Theile begnüge ich mich; sie ist zu unserm Zwecke hinreichend; das Fundament der Theilung hat wohl keinen Anstand mehr. — Da sich voraussetzen läßt, daß die Akademie die *reine Metaphysik* des Erkennbaren ganz, und von ihren empirischen Abschnitten bloß die metaphysische Psychologie und natürliche Theologie vor Augen gehabt habe; so darf ich auch meine Betrachtung der neuern

Fortschritte in dieser Wissenschaft blofs auf diese Theile einschränken, ohne befürchten zu müssen, dafs der Frage dadurch zu wenig geschehen sey; — nur noch eins, bevor ich zu einer andern Untersuchung übergehe. Ich habe die metaphysische Seelenlehre in der obigen Skizze zweymahl aufgeführt; es ist mit gutem Vorbedacht geschehen; auch läfst sie sich abtheilen. In der Naturlehre der Seelenkräfte, welche ich voransetzte, werden, zur Begründung der übrigen metaphysischen Lehren, blofs die Gesetze der Seelenkräfte dargelegt; allein in dem andern Theile, den ich unter dem Titel einer metaphysischen Psychologie neben die Physik und natürliche Theologie stellte, wird das noch übrige Nichtwahrnehmbare unsrer Seele, zum Beyspiel ihre Substanzialität (Wesenheit) Einfachheit, Dauer u. a. in Betrachtung gezogen; das läfst sich aber mit gutem Erfolge nicht thun, wofern die nothwendigen Grundsätze von dem Erkennbaren der Dinge überhaupt, in der Naturlehre der Seele nicht schon vorbereitet sind.

Ich komme nun zu einigen der wichtigsten aber auch schwierigsten Untersuchungen, ohne deren glückliche Endigung die Metaphysik ein leerer Name für blofs *denkbare* Erkenntnisse bleibt. Die neuern Philosophen haben sie zwar *nicht* zuerst in Anregung gebracht, aber doch ohne Zweifel von Seiten ihrer wahren Wichtigkeit gefafst, und durch eine, wie mich dünkt, glückliche Bearbeitung derselben der Metaphysik einen unnennbar bleibenden Vorthail verschafft. Die Punkte, worauf diese Untersuchungen ausgehen, mögen in Fragen eingekleidet hier stehen: „Sind uns *wahre, reelle, objektiv gültige metaphysische Erkenntnisse möglich, oder nicht? und wie weit reicht ihre objektive Bedeutung?*“ — Die Auseinander-

setzung dieser Fragen führt unmittelbar auf folgende: „Was ist Wahrheit, Realität, oder objektive Gültigkeit der Erkenntnisse? Worauf kommt es bey ihr an? Was ist objektive Bedeutung einer Erkenntniß? Wie vielerley kann sie seyn? und welche Art davon kann unsern Erkenntnissen zukommen?“ Lauter Fragen, über die ich in der ältern, ich meine in der Leibnitz-Wolffischen Schule, zwar einige schätzbare Winke finde, aber wenig Benutzung und Ausführung desselben; dieses scheint der neuern Schule eigen zu seyn. Ich bleibe indessen nur noch bey der ersten Frage stehen:

## II.

*Sind uns metaphysische wahre Erkenntnisse möglich?*

Leibnitz \*) theilt die Vernunftwahrheiten in ewige und positive ein. Jene sind absolut nothwendig, so daß ihre Gegensätze Widerspruch enthalten. Er rechnet zu denselben die Wahrheiten, denen eine logische, metaphysische oder geometrische Nothwendigkeit zukommt. Die positiven Wahrheiten machen die Gesetze der Natur aus; man lernt sie aus der Erfahrung und aus der Betrachtung dessen, was mit der Ordnung der Natur übereinstimmt. — In der That vor treffliche Fingerzeige für den, der die Quellen der Wahrheit suchen will. Aber, was ist die Wahrheit selbst? Wahrheiten heißen hier Sätze; Wahrheit ist

S 2

---

\*) S. dessen discours de la conformité de la Foi avec la Raison p. 2.

aber eine *Eigenheit der Sätze*: worinnen besteht also diese Eigenheit? In der Nothwendigkeit, in dem Gedachtwerdenmüssen derselben; das giebt das *Raisonnement*. Mich däucht, es läßt sich darauf fortbauen; aber dieses Geschäft scheint den Neuern vorbehalten worden zu seyn.

*Wolff* sagt \*): Wahrheit ist die Uebereinstimmung unsers Urtheils mit dem Objecte desselben. Diese Erklärung tadelt *Mendelssohn* in seinen Morgenstunden, und wie ich glaube mit Recht; denn die Einsicht einer solchen Uebereinstimmung setzt Vergleichung des Urtheils mit seinem Gegenstande voraus: aber eine solche Vergleichung ist unmöglich, indem wir den Gegenstand nur vermittelt eben dem Urtheile, das mit ihm in Vergleichung kommen soll, kennen können. Doch *Wolff* berührt anderswo \*\*) die Natur der Wahrheit vielleicht mehr, wenn er Wahrheit die Bestimmbarkeit des Prädikats durch den Begriff des Subjekts nennt, und dafür hält, daß ein Urtheil überhaupt alsdann wahr sey, wenn es das ist, was es seyn soll.

*Hilfsmittel* zur Erforschung der Wahrheit sind ihnen der Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes; und als Grundsätze, woraus sich, vermittelt dieser zwey Sätze, Urtheile bewähren lassen, führen sie Definitionen, unbezweifelte Erfahrungen, Axiomen oder identische Urtheile, und schon erwiesene Sätze an \*\*\*).

\*) S. dessen lat. Logik S. 387.

\*\*) Ebendasselbst §. 524 verglichen mit §. 506.

\*\*\*) Ebendasselbst §. 562.



Und diese Lehren ließen noch Wünsche übrig?  
 — Sie sind in dieser Schule schwankend geblieben, und haben über den Gegenstand unsrer Untersuchung das gewünschte Licht noch nicht verbreitet. — Wenn *Leibnitz* an einem andern Orte \*) sagt: *contentons nous de chercher la vérité dans la correspondance des propositions, qui sont dans l'esprit, avec les choses dont il s'agit*; oder *Wolff* in seiner Metaphysik: die (metaphysische) Wahrheit ist die Ordnung in den Veränderungen der Dinge \*\*): so zeigt das an, daß man den Begriff von Wahrheit, den ich oben aus dem Leibnitzschen Raisonnement herauszog, nicht fest gehalten habe; und was ließe sich davon erwarten? — Man vergesse nur nicht, daß es ein ganz anderes sey, ein- und zweymal auf einen richtigen Begriff stoßen, und ihn flüchtig bemerken, — und ein anderes, ihn fest halten, als den einzig richtigen anerkennen und darauf fortbauen: letzteres war hier durchaus der Fall nicht. Aber eine weitläufige Anführung und Kritik hieher gehöriger Aeußerungen dieser Männer würde hier am unrichtigen Orte seyn, und ich kann sie mir durch folgende Auseinandersetzung der Materie, die ich aus der neuern Schule entlehne, ersparen. Inzwischen werde ich kurz seyn müssen, weil der Materien zu viele winken,

Die *Wahrheit* kommt nur unsern *Vorstellungen*, unsern *Gefühlen*, und dem *Bewußtseyn* zu. Sie besteht in der *unveränderlichen Bestimmtheit* derselben; diese ist das Einzige, was an ihnen für den Begriff

---

\*) S. dessen *Nouv. Essais sur l'entend. hum.* pag. 363.

\*\*) S. 75.

von Wahrheit übrig bleibt. — Weit unterschieden von der Wahrheit ist die *Gewissheit*, welche überhaupt in einem *Bestimmtseyn* unseres *Bewußtseyns* zu einem solchen und keinem andern von einem solchen und keinem andern Gegenstande, besteht. Diese *Bestimmtheit* unseres *Bewußtseyns* hat jederzeit die *Vorstellung* von demjenigen Objekte, von dem wir ein bestimmtes *Bewußtseyn* haben, zum *Grunde*. Wir haben nämlich ein *Bewußtseyn* von diesem und keinem andern Gegenstande, weil wir eine *Vorstellung*, und zwar eine solche und keine andere von ihm haben. Ist nun unsre *Vorstellung*, die unserem *Bewußtseyn* eine *Bestimmtheit* giebt, selbst *unveränderlich bestimmt* und also *wahr*; so ist auch das durch sie bewirkte *Bestimmtseyn* unsres *Bewußtseyns*, d. h. unsre *Gewissheit*, *wahr*; wo aber nicht, so ist sie ein bloßes *Meynen*. — — Unsre *Gewissheit* von einem Gegenstande ist entweder eine *absolute Gewissheit*, oder eine *Ueberzeugung*, je nachdem sie von einer *Vorstellung* abhängt, die *sich selbst* als unveränderlich bestimmt ankündigt, oder von einer solchen, deren *Wahrheit erst aus andern Erkenntnissen*, die man als Zeugen und Gründe ihrer *Wahrheit* anführt, abgenommen werden muß.

Die *Wahrheit* unsrer *Vorstellungen* ist nämlich auch entweder eine *absolute* und unerweisliche, oder eine *bedingte* und erweisliche. Eine *absolute Wahrheit* kommt denjenigen *Vorstellungen* zu, die sich dem *Bewußtseyn* unmittelbar und durch sich selbst als unveränderlich bestimmt angeben; eine *bedingte* und erweisliche hingegen solchen, deren unveränderliche *Bestimmtheit* erst aus andern wahren *Vorstellungen*

ersehen werden muß. — Die Wahrheit der Gefühle kann ich hier füglich bey Seite liegen lassen.

Die Wahrheit der Vorstellungen schließt das Daseyn oder Nichtdaseyn ihrer Gegenstände weder ein, noch aus. Wenn ich von einer Vorstellung sagen muß, daß sie wahr ist; so brauche ich weiter nichts daraus folgern zu lassen, als: daß ihr Gegenstand von mir *müsse so* vorgestellt und so bewußt werden, wie mir ihn meine wahre Vorstellung vorstellig macht und bewußt werden läßt. Es bleibt also, bey der Wahrheit unsrer Vorstellungen, die Frage nach der Uebereinstimmung derselben mit ihren Gegenständen durchaus dahin gestellt; unsre Vorstellungen können wahr seyn, und dem Bewußtseyn eine wahre Gewißheit geben, ohne daß ich eine Vergleichung derselben mit ihren Gegenständen anstellen, ohne daß ich sie noch für trüglich und unsicher annehmen müßte, deswegen, weil ich ihr Verhältniß zu ihren Gegenständen noch nicht ins Reine gebracht habe; — kurz, bey der Beurtheilung der *Wahrheit* meiner Erkenntnisse brauche ich nicht aus mir selbst, und aus dem Kreise meiner Vorstellungen hinaus zu den Objekten zu gehen, und etwa erst von ihnen her Belehrung darüber einzuhohlen.

Dies ist es, wodurch man in der neuern Schule \*) dem leidigen Skepticismus, den die Leibnitz-Wolffische Schule mit ihren obigen Zurüstungen nicht überwältigen konnte, zu Boden zu schlagen gedenkt, und wie mich dünkt, mit dem besten Erfolge — „Al-

---

\*) S. *Abichts* Hermias, und die Abhandlung über Wahrheit in dessen philosophischem Journal.

lein, ist dieser Begriff von Wahrheit nicht der Begriff von bloß subjektiver, logischer Wahrheit? Und ist nicht in der Metaphysik die Frage von objektiver, realer, metaphysischer Wahrheit?“ Diese Fragen, die in der Philosophie sehr gewöhnlich sind, und nach deren Auflösung ich in der Leibnitz-Wolffischen Schule umsonst suche, zeigen, glaub' ich, an, wie verwirrt die hieher gehörigen Punkte gefaßt worden sind. Sie würden unmöglich haben aufgeworfen werden können, und man würde damit dem Skepticismus die Waffen nicht zugespielt haben, hätte man nicht unter der Wahrheit irgend eine *Uebereinstimmung* verstanden und gesucht, eben sie, die ich oben der Leibnitz-Wolffischen Schule eben zum Fehler anrechnete. Die Uebereinstimmung der Vorstellungen unter sich selbst sollte *logische, subjektive*, ihre Uebereinstimmung mit ihren Gegenständen sollte *reale, objektive*, und ihre wo mögliche Uebereinstimmung mit wirklichen Dingen, und mit ihren eigenen Seynsarten, sollte *metaphysische Wahrheit* seyn.“ Wie in aller Welt wollt ihr die zwey letztern Arten der Uebereinstimmung ausmachen?“ rief der Skeptiker; wie könnt ihr aus euren Vorstellungen heraus zu ihren Gegenständen kommen? Und das mußtet ihr doch, wenn ihr jene Uebereinstimmung wollet finden, und *reale*, metaphysische Wahrheit in ihr aufstellen können. — Lassen Sie uns die Neuern weiter über diese Sache vernehmen und nachsehen, ob sie der Metaphysik wirklichen Gewinn verschafft haben?

Die Wahrheit einer Erkenntniß besteht also in ihrer unveränderlichen Bestimmtheit, in ihrem so und nicht anders Gedachtwerdenmüssen, in ihrer Nothwendigkeit; die wahre *Gewißheit* des Bewußtseyns

ist Folge davon. Hier ist noch an keine Uebereinstimmung zu denken. Aber diese Unveränderlichkeit und Nothwendigkeit einer Vorstellung mag ihren Grund und ihre Ursachen haben, welche das Fundament einer Eintheilung der Wahrheit in eine logische, in eine reale subjektive, und in eine reale objektive Wahrheit hergeben mögen. — Eigentlich zu reden ist freylich alle Wahrheit unsrer Erkenntnisse logisch und subjektiv; denn sie ist eine Eigenschaft der *Erkenntnisse* und geht von diesen in das *Bewußtseyn* und in die *Gefühle* über, das heist, sie ist logisch: auch ist sie ein bloßes Eigenthum der erkennenden Wesen und Subjekte, sie ist an diese und diese sind an sie gebunden, d. h. sie ist etwas subjektives. Indessen kommt man bey näherer Betrachtung denn doch auf folgende Unterschiede, — allein ich spreche hier nur noch hypothetisch von der Sache, in der hernach folgenden Untersuchung finden sich vielleicht Gründe, mehr categorisch von ihr zu reden.

Die unveränderliche Bestimmtheit einer Erkenntnis kann entweder bloß in der *Natur* und eigenthümlichen Wirkungsart unserer *Seelenkraft*, oder zugleich in den auf sie einwirkenden *Objekten* ihre Ursachen haben. Im letztern Falle kann man ihnen *reale objektive*, im erstern aber *reale subjektive* Wahrheit zueignen. Mit jenen werden *wirkliche* Gegenstände wahr *erkannt*, mit diesen werden sie wahr *gedacht*, mit beyden aber werden *Objekte* von uns auf eine nothwendige Weise vorgestellt und gewußt, so, daß wir nichts hinzu, noch hinwegthun, daß wir an unserm Erkennen und an unserer Gewißheit beliebig nichts ändern können. Eben desswegen nannte ich auch die subjektive Wahrheit eine *reale*, weil, wie

gesagt, die Erkenntnisse, denen sie zukommt, von *Sachen* selbst ein gewisses Erkennen geben.

Hiebey ist anzumerken, daß weder unsere *Einsicht* der Wahrheit, noch das *Daseyn* dieser Wahrheit, noch auch die *Gewißheit*, welche davon abhängt, die *Einsicht* in jene zweyerley *Ursachen* der Wahrheit und in ihr *Daseyn* voraussetzen. Wir haben schon beyde Arten von Wahrheiten, wir erkennen sie, durch sie haben wir Gewißheit, und müssen beyde haben und kennen, ehe wir darauf ausgehen, ja ausgehen können, jene *Ursachen* unserer Wahrheit aufzusuchen. Man kann dieß nicht genug wiederholen und einschrärfen,

Erkenntnisse, denen ich *reale subjektive* Wahrheit zueignete, haben noch das Eigene, daß sie auf solche Gegenstände gehen, die von uns *müssen* gedacht werden. Das ist bey unsern *beliebigen* und *willkürlich* aufgestellten, oder bey unsern *Traum-Erkenntnissen* der Fall nicht. Die Folge davon ist wichtig: Wenn Objekte auf uns einwirken, und dadurch *reale objektive* Erkenntnisse in uns erzeugen, so sind es immer auch jene *real-subjektiv-wahren* Erkenntnisse, welche in diesen mit begriffen sind und seyn müssen, und welche folglich durch eine solche Einwirkung der Objekte eine *objektive reale* Wahrheit erhalten, so daß, wenn wir mit ihnen, *vor* diesem Einwirken ihrer Objekte, Gegenstände *denken mußten*, wir *nach* demselben eben dergleichen Gegenstände als vorhandene *erkennen müssen*.

*Logische* Wahrheit kann, wenn sie nun noch besonders angeführt werden soll, ihren Charakter nur daher erhalten, daß sie, wenn sie *eingesehen* werden soll, die Anwendung anderer theils subjektiv- theils

objektiv-realer Erkenntnisse, welche man Grundsätze nennt, nöthig hat. Logische Wahrheit also gebiert *Ueberzeugung*, und sie steht der absoluten Wahrheit an der Seite, welche eine wahre *absolute Gewißheit* von einem Gegenstande nach sich zieht,

Und die *metaphysische Wahrheit*? — kann nach den vorgängigen Betrachtungen schlechterdings nichts anderes seyn, als „die unveränderliche Bestimmtheit *metaphysischer* Erkenntnisse von dem Nichtwahrnehmbaren der Dinge.“ Sie erhält also ihren Namen bloß von der *Art der Erkenntnisse*, denen sie eigen ist, Ihr Gegensatz kann *physische* Wahrheit heißen, so benannt von den physischen Erkenntnissen, denen sie zugehört, nämlich den Erkenntnissen von dem Wahrnehmbaren. — Ich wünsche, daß man beyde mit der *Wahrheit a priori*, so wie auch mit *jener a posteriori* ja nicht verwechseln möge, so wenig verwechseln möge, wie die metaphysischen Erkenntnisse mit den reinen, und die physischen mit den empirischen Erkenntnissen. Die *Wahrheit a priori* fällt mit der *realen subjektiven* und zum Theil mit der *logischen*, die *Wahrheit a posteriori* aber mit der *realen objektiven* und auch zum Theil mit der *logischen* Wahrheit zusammen; das Fundament ihrer Einteilung ist also ein ganz anderes, als dort bey der metaphysischen und physischen Wahrheit. Da uns hier mehr diese letztern, als jene ersten Arten von Wahrheit interessiren, so sind in Absicht auf jene einige Fingerzeige schon hinreichend,

Ich komme nunmehr auf unsere Hauptfrage: Sind uns wahre metaphysische Erkenntnisse möglich? Und worauf kommt es bey ihnen an?

Wir sind im Besitze von manchen metaphysischen Erkenntnissen vieler nichtwahrnehmbarer Gegenstände; das ist unlängbare Thatsache. Dafs nicht wenige von denselben, als unabänderlich bestimmt in uns erscheinen, z. B. jedes Ganze hat seine Gröfse, jede Eigenschaft hat ihr Substrat, — auch diese Voraussetzung könnte ich als eine Thatsache aufstellen; allein es giebt auch einen Beweis dafür, hier ist er: Angenommen, was sich erweisen läfst, unsere metaphysischen Erkenntnisse haben einen Ursprung in der Wirkungsart unserer Erkenntniskraft, aber nicht in derjenigen Wirkungsart derselben allein, welche in ihr durch die Einwirkung der Dinge auf sie bestimmt wird; denn in der letztgenannten Wirkungsart, sie allein genommen, finden nur die *physischen* Erkenntnisse von dem Wahrnehmbaren, z. B. von den Gefühlen und Vorstellungen in uns, von den Farben und dergleichen, ihre Ursache. Das Letztere ist daraus einleuchtend, dafs dergleichen physische Erkenntnisse auf diesen ihren Ursprung hindeuten, dadurch nämlich hindeuten, dafs sie etwas *Empfindbares* zu erkennen geben. Diefs thun aber die *metaphysischen* Erkenntnisse nicht; die Erkenntnisse von Gröfse, von Causalität — deuten auf nichts Empfind- und Wahrnehmbares; ihr Ursprung mufs deswegen aus einer ursprünglich eigenen Wirkungsart, kurz aus der Natur unserer Erkenntniskraft abgeleitet werden; davon handelt die neuere Naturlehre der menschlichen Seelenkräfte, wie ich glaube, zur Genüge. Wenn aber die metaphysischen Erkenntnisse *diesen* Ursprung haben; so ist auch nicht zu läugnen, dafs denjenigen, welche und so wie sie durch die Natur unserer Erkenntniskraft in uns bewirkt werden, eine eben solche unver-



änderliche Bestimmtheit zukommen müsse, wie ihrer Ursache, ich meine so wie der Natur oder den Wirkungsgesetzen der Erkenntnißkraft. Diese unabänderliche Bestimmtheit derselben ist aber ihre *Wahrheit*, und zwar, von einem solchen Ursprunge her sie angesehen, *reale subjektive* Wahrheit, wodurch wir die Gegenstände derselben *denken* und uns derselben bewußt werden *müssen*, gerade so, wie diese natürlichen metaphysischen Erkenntnisse sie uns denken und bewußt werden lassen. — Ich sagte oben, daß diese Folge schon als *Thatsache* in uns läge, und ich glaube sicherlich, daß niemand läugnen könne, er müsse z. B. jedes Ding als *Eins*, jedes Wahrnehmbare desselben als eine *Eigenheit*, und diese als einem *Substrate* zugehörig *denken*. Also: *Reale subjektive* Wahrheit metaphysischer Erkenntnisse ist bey uns möglich, sie ist außer allem Zweifel.

Diese Art von Wahrheit scheint *Leibnitz* vor Augen zu haben, wenn er seinen ewigen Wahrheiten eine *bedingte Realität* beylegt, die ihnen bleibe, auch wenn ihre Gegenstände nicht existiren; indem sie nur ausfagen sollen: Im Falle die Gegenstände existiren, werde man sie so finden, wie sie unsere Ideen darstellen \*); ja er sagt ausdrücklich \*\*): „Daß die Ideen bloße *Möglichkeiten* ausdrücken“; vermuthlich will er sagen, daß mit denselben etwas *möglich* Vorhandenes *gedacht werden müsse*. Schade, daß dieses *Raisonnement* mit seinem oben angezeigten Begriffe

\*) S. dessen neuen Vors. über den menschlichen Verstand Seite 414.

\*\*) S. ebendasselbst S. 259.

von Wahrheit nicht wohl zusammenstimmt, und daß er nicht darauf fortzubauen scheint, um zu zeigen, wie man von dieser realen *subjektiven* Wahrheit zu der *objektiven* kommt.

Aber die reale *objektive* Wahrheit metaphysischer Erkenntnisse? — Mit dergleichen wahren Erkenntnissen *müssen* wir, wenn sich deren in uns finden sollten, *vorhandene* nichtwahrnehmbare Gegenstände vorstellen, und also eigentlich *erkennen*; mit den vorhin genannten aber müssen (aber doch auch *müssen*) metaphysische Gegenstände bloß *gedacht* werden, und zwar als bloß *möglich-vorhandene* Objekte. — Der Beweis der Möglichkeit, ja selbst der Wirklichkeit real- und *objektiv*-wahrer metaphysischer Erkenntnisse möchte, nach unserer Voraussetzung, wenig Schwierigkeit mehr haben, ob es gleich den meisten in der neuen Schule, und selbst ihrem Stifter, aus hernach anzuführenden Ursachen, nicht also scheint.

Schon vorhin bemerkte ich, obgleich nur im Vorbeygehen, daß die real- und subjektiv-wahren oder die *reinen* Erkenntnisse, welche durch die eigenthümliche Wirkungsart der Erkenntniskraft nothwendig werden, *unumgänglich in den real- und objektiv-wahren*, also in den *empirischen* Erkenntnissen, die die *Mitursache* ihrer Entstehung und Nothwendigkeit in der Einwirkungsart und in dem Einwirken der *Objekte* haben, mit enthalten seyn müssen, so, daß eine real- und objektiv-wahre Erkenntniß jederzeit einen physischen und metaphysischen Theil befasse. In diesem Falle werden die reinen metaphysischen Erkenntnisse nur *bestimmter*. Durch ein Beyspiel werde ich mich deutlich machen. Jedes Ding *muß* ich, durch eine mir *innerlich* nothwendige, ich will

sagen, *reine* metaphysische Erkenntniß, mit einer *Größe* denken, aber mit welcher? das bleibt durch diese *reinen* Erkenntnisse noch unbestimmt. Wirkt aber ein Ding auf mich, wird meine Erkenntniskraft also durch ein *Objekt* genöthigt, eine Vorstellung von ihm zu erzeugen; so bleibt das Wirken meiner Erkenntniskraft nicht mehr so unbestimmt wie vorher, obschon dennoch auch bestimmt durch die ursprünglichen Gesetze derselben, woraus die *reinen* metaphysischen Erkenntnisse ihren Ursprung nehmen. Was wird daraus erfolgen? Eine Erkenntniß, die auch die metaphysische Vorstellung von einer Größe des Gegenstandes enthält, aber die Vorstellung von einer *bestimmten*, von einer solchen und keiner andern Größe des Dinges, das auf mich einwirkte. Was uns aber hier vorzüglich interessiret, ist folgendes: Diese so entstandene metaphysische Erkenntniß von der *bestimmten* Größe des Dinges, ist eine *objektiv-real-wahre* metaphysische Erkenntniß; denn die Mitursache derselben liegt in dem Dinge als ihrem *Objekte*; auf dieses *Objekt*, als auf ihre *Mitursache* muß sie hindeuten; sie muß sich als eine solche Erkenntniß ankündigen, wodurch uns ein *Objekt nöthiget*, es so vorzustellen und als *vorhanden* zu erkennen; sie kann sich nicht bloß als eine solche im Bewußtseyn ankündigen, wodurch *wir* uns *selbst* nöthigen, einen Gegenstand auf eine gewisse Weise zu denken. Also: Mittelst der *Erfahrung* erhalten unsere real- und subjektiv-wahren, oder unsere *reinen* metaphysischen Erkenntnisse eine *Bestimmtheit*, und zugleich eine reale *objektive* Wahrheit, sie werden dadurch zu *empirischen* wahren Erkenntnissen (nicht zu physischen Erkenntnissen.) — Diefs ist der Sinn

des Grundsatzes und Beweises für die objektiv-real-wahren metaphysischen Erkenntnisse, der in der Philosophie der Erkenntnisse, und in dem Hermias von *Abicht* aufgestellt worden ist. Folgende und eine Menge anderer Thatsachen, mögen ihn rechtfertigen. — Wer wollte wohl läugnen, daß er einem Baume, dessen Erkenntniß er als eine durch *Erfahrung* erlangte anzunehmen gezwungen ist, müsse eine *bestimmte Gröfse* zuerkennen? Daß er eben diese Erkenntniß als eine durch das *Objekt*, durch den Baum, nothwendig gewordene, folglich als eine *objektiv-real-wahre* Erkenntniß gelten zu lassen, sich genöthiget sehe? Und die Vorstellung einer *Gröfse* ist eine metaphysische Vorstellung; denn ihr Gegenstand ist nichts Empfindbares, sie läßt ihren Gegenstand durchaus nicht als etwas Wahrnehmbares ansehen. Was aber von *einer* metaphysischen Erkenntniß gilt, das gilt von der ganzen Sammlung derselben; diesen Schluß werde ich hernach zu rechtfertigen suchen. Also: „Es sind uns metaphysische Erkenntnisse und eine *reale objektive Wahrheit* derselben möglich, und zwar auf die Art, wie ich gezeigt habe; das nämliche sagten die Thatsachen.

Daß *Leibnitz* und *Wolff* die *Erfahrung* als eine Wahrheitsquelle nicht verkannt haben, ist außer allem Zweifel. Um nur von dem ersten zu reden, so giebt er ausdrücklich zu verstehen \*): „daß nur dasjenige, was genaue Erfahrungen lehren, und was aus nothwendigen

---

\*) S. dessen *Meditar. de cognit. veritat. et id. in den Actis* erudit.

wendigen Prämissen folgt, wahr sey“; allein einen bestimmten Begriff, *wie* die Erfahrung für *metaphysische* Erkenntnisse Wahrheitsquelle sey und werde, kann ich nicht finden.

Wir dürfen es nicht außer Acht lassen, daß die Wahrheit, ich meyne jene unabänderliche Bestimmtheit, mit unsern Erkenntnissen *zugleich* in uns entstehe; daß sie durch Vergleichen und Ueberlegen nicht erst *hervorgebracht*, sondern höchstens nur *anerkannt* und *eingesehen* werde. Denn noch einmal: Die *Natur* unserer Seelenkräfte, und die *Natur* der Dinge, die auf uns einwirken, *erzeugen* die nothwendige Bestimmtheit oder Wahrheit unserer Erkenntnisse; von jener Natur kommen die *Leibnitzischen ewigen*, von der letztern seine *positiven* Wahrheiten.

Worauf kommt es aber an, wenn man die reale theils subjektive, theils objektive Wahrheit *metaphysischer* Erkenntnisse *einzusehen* sich vornimmt? Die reale *subjektive* Wahrheit stammt aus der Natur unserer Seelenkräfte: zur Einsicht derselben lerne man also diese Natur kennen; dieß geschieht in den Theorien dieser Kräfte, worin die Neuern ohnstreitig einen besondern Vorzug behaupten; — aber davon muß ich hernach mehr sprechen. — Die reale *objektive* Wahrheit unserer Vorstellungen hängt von der Natur der auf uns einwirkenden Dinge ab, die sich uns in den Erfahrungserkenntnissen bekannt machen; man studiere also die *Erfahrung*. Durch die Erfahrung entstehen in uns wahre objektive Erkenntnisse von dem *Wahrnehmbaren* der Dinge, an welche wir dann die metaphysischen Erkenntnisse, von denen wir in jenen Theorien gelernt haben, daß sie zu jeder vollständigen Erkenntniß eines Dinges unumgänglich hinzu-

kommen müssen, mit Bewußtseyn und ohne einen Fehltritt befürchten zu dürfen, *anschliessen*, folglich das mit jenem Wahrnehmbaren bestehende Metaphysische der Dinge *schlußweise* erkennen können. Das ist der wichtige Gang, den die Natur dem Metaphysiker zur Erbauung eines Systems metaphysischer Erkenntnisse vorgezeichnet hat; ich glaube es leuchtet ein, daß er nicht trügen könne, indessen will ich ihn durch ein Beyspiel kenntlicher machen. Wenn ich aus der Naturlehre der Erkenntnißkraft weis, daß alles, was durch eine sinnliche Vorstellung als etwas wahrnehmbares Aeußeres vorgestellt wird, nothwendig durch die Verstandesbegriffe als eine *Eigenheit*, im Zusammenhange mit etwas *andern* als deren *Unterlage*, vorgestellt werden müsse; so habe ich hier die Grundlage zu folgendem untrüglichen Schlusse: Nun wird mir aber mein Bewußtseyn als etwas wahrnehmbares vorhandenes Nothwendige vorgestellt; folglich ist mein Bewußtseyn eine *Eigenheit*, dessen *Unterlage*, *Ich* genannt, eben so wohl, als etwas Vorhandenes vorgestellt werden muß, d. h. in der That vorhanden ist, als es mein Bewußtseyn ist. — In der Metaphysik kommt es also auf die richtige Angabe solcher Grundsätze unserer Schlüsse, und auf Erfahrungserkenntnisse von demjenigen Wahrnehmbaren an, von wo aus wir auf das mit ihm zusammenbestehende Metaphysische, jenen Grundsätzen gemäß, fortschliessen können und müssen; ich sage fortschliessen: denn unser Geschäft, ein System von objektiv-realen wahren *metaphysischen* Erkenntnissen zu erbauen, ist kein anderes, als ein Anschliessen und Verbinden *metaphysischer* Erkenntnisse, die in unbestimmter Gestalt aus der Natur der Erkenntnißkraft entstehen, mit

den wahren *physischen* Erkenntnissen, die wir durch Erfahrung erhalten; es ist kein anderes, als ein Bestimmen jener metaphysischen Erkenntnisse nach den letztern. — Die Vorrathskammer aber, woraus wir jene Grundsätze, unter welche wir unsere Erfahrungserkenntnisse von dem Wahrnehmbaren zu subsumiren haben, nehmen können, ist, wie gesagt, die Naturlehre unsrer Seelenkraft, so daß wir auch die Fortschritte in der Metaphysik größtentheils nach den Fortschritten, die die neuern Philosophen in dieser Naturlehre gethan haben mögen, berechnen müssen. Bevor ich aber diese Fortschritte zeige, muß ich noch anführen, ob die neuere Schule in der Auflösung der andern oben aufgeworfenen Frage mehr vorwärts geschritten ist, als der große *Leibnitz* und *Wolff*, welche uns den Weg in aller Hinsicht vortrefflich gebahnt haben, — ich meine jener Frage!

### III.

*Welche objektive Bedeutung haben unsere metaphysischen Erkenntnisse?*

Der Grund, warum ich oben vor Nro. II. diese Frage mit der vorhergehenden zusammenstellte, ist die Verwechslung beyder, die ich nicht nur in der Leibnitz-Wolffischen Schule, obgleich dunkler, sondern auch in den Schriften vieler neuern Philosophen, und namentlich auch in *Kants* Werken finde, — eine Verwechslung, welche zu Verwirrungen führt, die die besten Denker entzweyen, und zu Behauptungen, die dem schlichten Menschenverstande äußerst anstößig sind. Viele behaupten nämlich mit *Kant*: „daß uns real-objektiv-wahre metaphysische Erkenntnisse schlech-

terdings unmöglich seyen; und dieß aus keinem andern Grunde, als weil sie die *objektiv-reale Wahrheit* solcher Erkenntnisse mit einer Art *objektiver Bedeutung* derselben verwechseln. In der That hat aber jene *Wahrheit* mit dieser *Bedeutung* gar keine Gemeinschaft; jene bleibt, und mit ihr unsre wahre Gewißheit von metaphysischen Gegenständen, es mögen nun unsre wahren metaphysischen Erkenntnisse die eine oder die andere Art von objektiver Bedeutung haben; deßwegen gilt von der Verneinung einer dieser Bedeutungsarten durchaus kein Schluß auf die Verneinung der realen objektiven Wahrheit jener Erkenntnisse; dieß wird aus dem Folgenden erhellen.

Finden wir in uns metaphysische Erkenntnisse von dem Nichtwahrnehmbaren der Dinge; finden wir sie als unabänderlich bestimmt, bald durch die Natur unsrer Erkenntnißkraft allein, bald durch die sich uns zu erfahren gebenden Objekte; finden wir, daß mit dieser Bestimmtheit und Wahrheit solcher Erkenntnisse auch eine unabänderliche Bestimmtheit, eine wahre *Gewißheit* unsers Bewußtseyns von den Gegenständen dieser Erkenntnisse unerschütterlich fest stehe; — so bleiben denn doch noch folgende Fragen aufzulösen übrig: „*Giebt es wohl solche Gegenstände, deren wir uns durch jene Erkenntnisse nothwendig bewußt, als vorhandener und als solcher, die etwas von diesen Erkenntnissen verschiedenes sind, bewußt werden müssen?* Bestehen sie auch wohl *aufser* unseren Vorstellungen *so, wie sie durch* unsre Vorstellungen uns zum Bewußtseyn kommen, und auf eine solche Art, wie *wir* uns ihrer als bestehend bewußt werden müssen? Bestehen sie selbst, unabgesehen davon, daß wir sie *so vorstellen und wissen müssen*



(wie es Thatsache ist,), und mit den Eigenschaften, in den Ordnungen, Verbindungen und Verhältnissen, in denen stehend wir, durch unsere wahren, unabänderlich bestimmten Erkenntnisse, sie uns vorstellen müssen? Haben also wohl unsre wahren Erkenntnisse, sowohl physischen als metaphysischen, eine solche *Bedeutung*, daß sie unserm Bewußtseyn ihre Objekte so vorbilden, wie sie, diese so *vorgestellten* Objekte, *an sich selbst*, also ohne Rücksicht darauf, *daß* und *wie* sie bestehend *von uns* vorgestellt werden müssen, bestehen?“ — Kant nennt diese Bedeutung eine *transscendente Gültigkeit* oder *Wahrheit*, aber wie aus den vorigen Betrachtungen über Wahrheit, und schon aus diesen Fragen erhellen muß, ganz mit Unrecht: sie wird, aus nachfolgenden Gründen, vielleicht am besten die *absolute*, und aus einer andern Rücksicht, die *überschwengliche Bedeutung* unserer Erkenntnisse genannt. — Oder, eine zweyte Art einer solchen Bedeutung: „Geben unsere Vorstellungen ihre Gegenstände *anders* zu erkennen, als sie selbst bestehen?“ — Diels würde die *Scheinbedeutung* unserer Erkenntnisse seyn. Oder aber — die *relative Bedeutung* — „deuten sie bloß an, daß ihre Gegenstände *uns*, als so und nicht anders bestehende Gegenstände, *erscheinen* und *vorkommen*, ohne daß sie uns je in den Stand setzen können, darüber zu entscheiden, ob ihre uns so erscheinenden Gegenstände, sie für sich selbst genommen, auch eben so bestehen, wie sie bestehend uns erscheinen?“

*Leibnitz* scheint die erste Art von Bedeutung anzunehmen, und sich dabey vorzüglich auf die *Gottheit* zu stützen. Denn, was seine Aeufßerung anbelangt: Daß jede Seele die Dinge der Welt nach ihrem

Standorte, den sie unter ihnen einnimmt, vorstelle; so muß dieß theils auf ein *Vorstellen* der Veränderungen der Seele *für einen Zuschauer* derselben, theils auf die mehrere oder mindere *Deutlichkeit* der Vorstellungen gezogen werden; — die Vorstellungen von den ihr nähern Dingen sind der Seele deutlicher, als jene von den entfernten. Was nun meine erste Behauptung anbelangt; so belege ich sie mit folgender Stelle \*); Dieu en a les Idées avant que de créer les objets de ces Idées, et rien n'empêche qu'il ne puisse encore communiquer de telles Idées aux créatures intelligentes. Doch fährt er fort: il n'y a pas même de démonstration exacte, qui prouve, que les objets de nos sens et des Idées simples, que les sens nous présentent, sont hors de nous. Ce qui a sur tout lieu à l'égard de ceux, qui croient avec les Cartesiens et avec notre célèbre Auteur (Locke), que nos Idées simples des qualités sensibles n'ont point de ressemblance avec ce qui est hors de nous dans les objets: il n'y auroit donc rien qui oblige ces Idées d'être fondées dans quelque existence réelle. — Wollte man das letztere Raisonnement als einen Beweisgrund für jene angenommene Bedeutung ansehen; so würde *Leibnitz* damit sehr fehl geschlossen haben; indem er sich dar-

---

\*) S. dessen *Nouv. Essais sur l'ent. hum.* p. 254. Vergl. *Wolffs* deutsche *Metaph.* S. 481: „Hätten unsere Vorstellungen nicht Aehnlichkeit mit den Dingen der Welt; so stellte die Seele ihr nicht die Welt, sondern etwas anderes vor. Ein Bild, das der Sache nicht ähnlich ist, die es vorstellen soll, ist kein Bild von derselben“. Ob unsere Vorstellungen dergleichen ähnliche Bilder sind? würde eben auszumachen seyn; mich dünkt, dieser Beweis geht im Zirkel herum.

innen auf die Bedeutung eines Grundsatzes schon gestützt hätte, die doch erst erwiesen werden sollte. Dafs er einen Beweis dafür zu geben sich nicht getraute, scheinen auch seine Worte S. 222 zu bezeugen, sie lauten so; l'idée peut avoir un fondement dans la nature, sans être conforme à ce fondement. Aber auf eben dieser Seite, so wie auch S. 87 bestätigt er seinen Glauben an jene Bedeutung, und erklärt sich geradezu gegen die Meynung derjenigen, welche annehmen, dafs Gott den Menschen ganz willkürlich Ideen zuertheilt habe; ce n'est pas l'usage de Dieu d'agir avec si peu d'ordre et de raison.

Das hiesse denn aber den Knoten zerschnitten. Wir wollen nun die neuern Philosophen darüber hören. Kant, Reinhold, und andere mit ihnen, entscheiden die Frage dahin: dafs unsere *sinnlichen* Vorstellungen uns die Dinge als blofse *Erscheinungen* darstellen; dafs die *Vernunft* mit ihren Ideen von dem *Absoluten*, zwar auf Dinge an sich, als der Gegensatz von jenen Erscheinungen, hindeute, und anzeige, dafs den *sinnlichen* Erscheinungen Dinge an sich, als deren *Absolutes*, zum Grunde liegen mögen, aber nicht vermögend sey, mit den Dingen, so wie sie für sich selbst bestehen mögen, uns näher bekannt zu machen. Nach den Meynungen dieser Männer haben also unsere *sinnlichen* Vorstellungen von dem Wahrnehmbaren eine *relative Bedeutung*, und wie man sagt, eine *objektive Realität*; allein unsere Vernunftvorstellungen von dem Uebersinnlichen und Nicht-Wahrnehmbaren der Dinge, also eben die vorzüglichsten metaphysischen Vorstellungen, sind blofs *regulative Ideen*, die uns in unserm Nachforschen auf dem Felde der Erscheinungen leiten sollen; sie haben keine *objektive*

*Realität*, sie bleiben bloße Ideen, deren Gegenstände unerkennbar für uns sind: denn diese Vernunftideen führen auf das *Absolute*, auf das für sich Bestehende, welches für uns durchaus verborgen ist, und uns nie erscheinen kann, weil es sonst eine *Erscheinung*, und nicht das *Ding an sich* wäre; — diese Lehre von der Bedeutung der Vernunftideen heisst der *transscendental Idealismus*.

Andere von den Neuern, auch selbst solche, die in der Elementarlehre im Ganzen mit *Kant* einstimmig denken, nehmen zwar auch die relative Bedeutung unserer sinnlichen Erkenntnisse an, behaupten aber auch zugleich dieselbe Bedeutung von den metaphysischen und übersinnlichen Erkenntnissen. Der Grund, warum sie unsern Vorstellungen weder eine absolute, noch eine bloße Schein-Bedeutung zuschreiben, ist ihnen nicht dieser: Weil sich unsere Erkenntnisse, deren nächster Ursprung in unserer Erkenntniskraft zu suchen ist, nach der Natur dieser Kraft richten müssen; — denn dieser Grund würde mehr beweisen als er soll, indem er, wenn er für die relative Bedeutung spräche, auch zugleich für die Schein-Bedeutung reden würde; — sondern sie berufen sich darauf: daß wir durchaus nicht im Stande sind, noch auch irgend ein Mittel denken können in den Stand zu kommen, unsere Vorstellungen, welche gleichsam Bilder von ihren Gegenständen sind, mit diesen ihren Gegenständen zu vergleichen, und dadurch ihre absolute oder Schein-Bedeutung zu entdecken. Daraus folgern sie nun, wie mich dünkt, unwidersprechlich: daß diese zwey Arten von Bedeutung für uns durchaus ungewiß, und dahin gestellt bleiben müssen. Auf die Gottheit wollen sie sich bey dieser Ungewißheit

deswegen nicht berufen, weil wir von der Gottheit denn doch nichts wissen können, als was wir vermittelt unsrer Kenntnisse von ihr wissen; da wir nun auch diesen Erkenntnissen nur eine relative Bedeutung zueignen können: so scheint es ihnen ein Zirkel zu seyn, vermittelt der Erkenntnisse von relativer Bedeutung zu Erkenntnissen von absoluter Bedeutung fortschreiten zu wollen.

Es hat aber mit der relativen Bedeutung unserer Erkenntnisse überhaupt folgende Bewandniß: Unsere Vorstellungen, ihnen diese Bedeutung zugestanden, bleiben wahr und unveränderlich, sie geben Gewisheit, aber nur von Gegenständen, von ihrem Daseyn und Nichtdaseyn, von ihren Eigenschaften, Ordnungen, Verbindungen und Verhältnissen, *so wie sie durch unsere Vorstellungen unserm Bewußtseyn vorkommen und erscheinen können und müssen; sie sind, und zwar für uns, existirend oder nichtexistirend, so beschaffen u. s. f., sie scheinen es nicht* bloß zu seyn; denn *Schein* ist für uns nur da, wo ein Gegenstand wiederum anders, als er uns zuvor dargestellt wurde, vorkommen kann; da aber dieser Fall, wenigstens was das Uebersinnliche anbelangt, dessen Vorgestelltwerden von den, aus der unveränderlichen Natur unserer Seelenkraft entspringenden, metaphysischen Erkenntnissen abhängt, auf keine Weise zu befürchten ist, so fällt der Schein bey jenen Erscheinungen, von denen hier die Rede ist, durchaus weg. Die Behauptung der relativen Bedeutung unserer Erkenntnisse in dem gegebenen Sinne, ändert also in der Sprache nicht das mindeste; die Dinge, von denen wir wahre Erkenntnisse erlangt haben, *sind* für uns das, was sie zu seyn uns von unsern unabänderlichen Vorstellungen

gen angekündigt werden; wir behandeln sie, wir hoffen und fürchten von ihnen immer nur als von solchen, die und was sie *für uns* sind.

Allein die Behauptung *dieser* Bedeutung ist auf der andern Seite auch nicht so gleichgültig, als es anfänglich scheinen möchte. Durch sie wird allen den beängstigenden Raisonsnements, und den Zweifeln wegen der Trüglichkeit unserer Erkenntnisse in Absicht ihrer Gegenstände, womit der Skepticismus den gemeinen Menschen Verstand und die philosophirende Vernunft so lange angefochten, und fast in die Enge getrieben hat, ein Ziel gesetzt. Denn, gegen diese Bedeutung läßt sich nichts einwenden; sie ändert, wie schon bemerkt wurde, an der *Wahrheit* unserer Erkenntnisse und an der davon abhängenden Gewißheit auch nichts; und da sie die absolute und die Schein-Bedeutung als etwas *schlechterdings dahin zu stellendes* Preiß giebt, und behaupten läßt, daß wir darüber nichts entscheiden können; so mag der Skeptiker *diese beyden Arten* von Bedeutung immerhin angreifen, er trifft weder die Wahrheit unserer Erkenntnisse, noch auch unserer Gewißheit von den Dingen, noch macht er uns wankend in Absicht des Seyns der Dinge.

Die Gründe, womit einige neuere Philosophen diese relative Bedeutung *auch den metaphysischen* Kenntnissen zuzuwenden suchen, sind folgende; Wodurch geschieht es, sagen sie, daß das *Simple und Wahrnehmbare uns erscheint*? Ist es nicht dadurch, daß Vorstellungen Vorstellungen sind, und also ihrer Natur nach Gegenstände *vorstellen* müssen? Nicht dadurch, daß sie unser Bewußtseyn bestimmen müssen, daß es sey eben dieses Bewußtseyn von eben

solchen Gegenständen? Nicht dadurch, daß sie eine unveränderliche Bestimmtheit, eine Nothwendigkeit mit sich führen, die von ihnen auch auf unser durch sie bestimmtes Bewußtseyn übergeht? Erscheint etwas Sinnliches an den Dingen nicht deswegen *als wirklich*, weil unsere Vorstellungen davon sich selbst als *mitbewirkt* durch die Dinge ankündigen, und von sich selbst unser Bewußtseyn unabänderlich so bestimmen, daß es ein Bewußtseyn von etwas Vorhandenem wird? Allein, ist alles das, woran die relative Bedeutung der *sinnlichen* Vorstellungen hängt, nicht auch bey den *metaphysischen* Vorstellungen anzutreffen? Wer kann die Thatsachen läugnen, welche bezeugen: daß wir Vorstellungen von Substanzen haben, daß diese Vorstellungen in unsern Begriffen von den Dingen unabänderlich vorkommen, daß diese Begriffe sich als mitbewirkt durch die Dinge ankündigen? u. s. w. Unsere Erkenntnißkraft ist *eins*, durch sie werden alle Arten von Vorstellungen, die ihren Grund in ihrer Natur haben, nothwendig, wahr, Gegenstände darstellend, sie uns unabänderlich bewußt machend, und wenn unsre Vorstellungen durch die, uns so erscheinende, Einwirkung der Dinge, ich meyne durch die Erfahrung, entstanden sind, und also unserer Erkenntnißkraft durch eine dergleichen Einwirkung zum Erzeugen der Begriffe bestimmt wird; so wird sie eben so wohl bestimmt und genöthigt, ihre von der Natur des *Verstandes* und der *Vernunft* ausgehenden *metaphysischen* Vorstellungen in diese Begriffe zusammenzusammeln, und sie, wie es auch die Thatsache bestätigt, als durch Objekte mitbewirkte und bestimmte, folglich als objektiv-reale, auf Objekte als ihre Mitursachen hindeutende

Vorstellungen aufzuführen, eben sowohl, als ihre sinnlichen und physischen Vorstellungen. Sehe man also die Sache an, von welcher Seite man will, überall begegnet uns der nämliche Grund, warum man den sinnlichen Vorstellungen eine relative Bedeutung zuzueignen sich gemüßiget siehet, auch beyden metaphysischen Begriffen. Einen ähnlichen Beweis führte ich oben auch für die objectiv - reale Wahrheit, oder wie man sie auch nennt, objektive Realität metaphysischer Erkenntnisse; ich würde bitten, denselben mit dem oben geführten nicht zu verwechseln, wenn ich nicht zu erleuchteten Männern redete.

Noch steht dieser Behauptung der oben berührte Kantische Beweis, welcher gegen die relative Bedeutung *metaphysischer* Erkenntnisse gerichtet ist, im Wege. Genau besehen soll dieser Beweis zugleich die objektive *Realität* und real - objektive *Wahrheit* solcher Erkenntnisse widerlegen; denn mir scheint *Kant* von der Vermengung der objektiven realen *Wahrheit* mit der *Bedeutung* unserer Erkenntnisse nicht frey gesprochen werden zu können. Wenigstens konnte einem *Kant* wohl nur der Schluß: „Unsere Vernunftideen gehen auf das *Absolute* der Dinge, dieses aber ist *das an sich bestehende*, welches wir als ein solches mit unseren Erkenntnissen durchaus nicht erlangen können; folglich kann die Vernunft mit ihren Ideen in Wahrheit keine Gegenstände zu erkennen geben, ihre Ideen haben keine objektive Realität und Gültigkeit,“ — ich sage, dieser allerdings sehr scheinbare Schluß könnte ihn wohl allein dahin bringen, unsern metaphysischen Erkenntnissen, mit ihrer absoluten *Bedeutung*, auch zugleich ihre objek-



*tive Gültigkeit* und reale *Wahrheit* abzusprechen. Dafs er den nämlichen Schlufs nicht auch auf die sinnlichen Erkenntnisse anpafste, dazu mag ihn der Gedanke bewogen haben: dafs die *sinnlichen* Erkenntnisse nicht auf das *Unbedingte* gehen, *folglich* keinen Anspruch auf das Zuerkennengeben des *an sich Bestehenden* (und dieses beyde ist bey *Kant* einerley) zu machen scheinen.

*Kant* nimmt also an, und eben darauf beruht sein Beweis, den ich noch zu berichtigen habe: „dafs das *Unbedingte* unter den Gegenständen, und das Etwanige *an sich Bestehende* derselben, welches letztere der absoluten Bedeutung unserer Erkenntnisse gegenüberstehen würde, *eins und das nämliche sey*; dafs die *Vernunftideen*, die durchaus etwas *Unbedingtes* vorstellen, eben deshalb auf das *an sich Bestehende* gehen, und demnach auf eine *absolute Bedeutung* Anspruch machen; dafs hingegen die *sinnlichen* Vorstellungen, da sie nur ein *Bedingtes* zu erkennen geben, und *folglich* auf ein Zuerkennengeben des *an sich Bestehenden* *keinen* Anspruch machen, mit Recht ein günstigeres Schicksal verdienen, als die Vernunftideen; dafs man ihnen also die *relative*, gleichsam *bedingte Bedeutung* und objective *Realität* zugestehen müsse, die man aber jenen Vernunftideen, wegen ihrer übermäfsigen Ansprüche, schlechterdings zu verweigern habe. Dadurch allein sey es nur auch möglich, dafs den metaphysischen Streitigkeiten Grenzen gesetzt würden, indem sie sämtlich blos daher entstünden, dafs die Vernunft mit ihren Ideen zu hoch fliegen und sich in das Reich der Dinge an sich versteigen wolle, wohin doch eigentlich uns Menschenkindern aller Zugang

abgeschnitten sey.“ — Dies der Geist des *Kantischen* Systems; die Folgen davon sind: daß die ganze Metaphysik, da sie von dem Unbedingten und Uebersinnlichen zu handeln habe, also von Substanzen, von dem Umfange der Welt, von Gott, von Freyheit u. s. w., ein leeres Hirngespinnst sey, nach dessen Bestand die Philosophen nur so lange ringen, als sie jenes Unvermögen der Vernunft nicht erkennen, welches denn aber bis auf unsere Tage herunter noch von keinem sey erkannt worden.

Mich däucht, das Raisonnement hatte großen Schein, und es war nur eines großen Mannes würdig, weil nur er desselben fähig war. Indessen konnte dies manchen Forschern das Anstößige und die Blößen desselben nicht verbergen. Sie setzten demselben die obigen Gründe für die objektive reale Wahrheit und relative Bedeutung unserer Vernunfterkennniß, entgegen; außerdem löseten sie auch den Schein dieses Beweises auf folgende Weise auf:

Es ist außer allem Zweifel, sagen sie, die Vernunft stellt mit ihren Ideen ein *Unbedingtes*, und der Sinn mit seinen Vorstellungen ein *Bedingtes* vor. Allein, verhält sich denn dieses *sinnliche Bedingte* zu jenem *Unbedingten* wie die *Erscheinung* zu seinem *Erscheinenden*? Ist der *sinnlich* vorgestellte Gegenstand denn in der That eine Erscheinung von einem Objekte, und nicht vielmehr ein *erscheinendes Objekt* selbst? *Kant* setzt in seinem Beweis geradehin voraus, daß *jenes erste* Verhältniß statt finde; dies läßt sich aber durchaus nicht annehmen. Denn wie kann *Kant* zwischen der sinnlichen Erscheinung und zwischen dem Dinge an sich, *das durch sie erscheinen soll*, eine Vergleichung anstellen? Und müßte

er das nicht können, wenn er behaupten will, daß beyde, der sinnlich vorgestellte Gegenstand und das Ding an sich, von einander *verschieden* sind, — daß jener nur der Widerschein sey, den ein Ding an sich in unserm Erkenntnißvermögen giebt, — daß sich das Ding an sich *anders*, als es in dieser Erscheinung vorkommt, zu erkennen geben würde, wenn es sich unserm Bewußtseyn unmittelbar darstellen könnte, wenn unser Erkenntnißvermögen nicht zwischen ihm und unserm Bewußtseyn läge? — So möchte sich *Kant* also etwas anmaßen, was er sonst schlechtweg tadelt, nämlich das Vermögen, die Dinge an sich zu erkennen, *um* sie mit dem, was vielleicht nur ein Widerschein von ihnen ist, vergleichen und sagen zu können: Was ihr mit eurer sinnlichen Erkenntniß von den Dingen erkennt, ist nur *Erscheinung* von den Dingen an sich, *nicht* sie selbst.

Weiter sagen diese Philosophen: die Vernunft macht mit ihren Ideen deßwegen, weil sie mit ihnen ein *Unbedingtes* vorstellt, auf ein Zuerkennengeben des an sich Bestehenden keine Ansprüche, zum wenigsten nicht mehr Ansprüche, als das sogenannte niedere Erkenntnißvermögen mit seinen Vorstellungen des Bedingten. Die Vernunft weiß von sich selbst von dem an sich Bestehen der Dinge nicht das mindeste; weder von ihr, noch von dem Sinne aus, kommen wir auf die Idee des an sich Bestehenden. Wir stoßen auf diese Idee vielmehr auf folgendem Wege: Wir bemerken, daß wir alle Objekte nur durch unsere *Vorstellungen* erkennen; daß also die Gegenstände nur so vorkommen, wie sie uns durch unsere Vorstellungen bewußt werden, kurz wir bemerken, daß alle Objekte, von denen wir reden können, etwas *Vorge-*

stelltes sind. Was ist nun natürlicher als der Wunsch, die *vorgestellten* Objekte zu vergleichen mit den Objekten, so wie sie seyn mögen, auch wenn sie *nicht vorgestellt* würden? — Man sieht, die Frage von den Dingen an sich geht von unserm Triebe nach Vergleichung, nach dem Auffinden der *Verhältnisse*, also von unserer *Besinnungskraft* aus, aber nicht wie *Kant* will, von der Vernunft und ihren Ideen des Unbedingten. In der That setzt die *Anwendung* der Idee des Unbedingten auf das Ding an sich, um nämlich dieses *als ein Unbedingtes* ansehen zu können, schon den Gedanken von einem Dinge an sich voraus, anstatt, daß die Vernunft *durch* ihre Idee des Unbedingten darauf hinführen sollte. Wenn dem so ist, wie denn die Gründe laut dafür sprechen; so laßt uns nun erst nach der Berechtigung fragen, die Vernunftidee des Unbedingten auf das ideale an sich Bestehende, und was noch mehr sagen will, auf dieses *allein* anzuwenden. Nirgends werdet ihr einen Berechtigungsgrund dazu finden; in der angestellten *Vergleichung* des an sich Bestehenden mit den erscheinenden Dingen, und in ihrem gefundenen Verhältnisse der Verschiedenheit nicht: denn diese Vergleichung ist, wie gesagt, durchaus unmöglich; eben so wenig darin, daß die Frage des an sich Bestehenden sich nur auf das Nichtbedingte stellen lasse: denn wir können eben so wohl fragen, ob das Wahrnehmbare, das Sinnliche, welches als ein Bedingtes vorgestellt wird, für sich selbst, ohne Rücksicht auf unser Vorgestelltseyn desselben, so bestehe, oder nicht? eben so wie wir fragen können, ob z. B. die Ichsubstanz, jenes unbedingte Substrat der Vorstellungen und Gefühle, an sich selbst

selbst als ein solches, wie es *durch* eine Vernunftidee vorgestellt wird, bestehe, oder nicht?

So verschwindet also der Schein jenes Schlusses, und es wird dadurch einem Dogmatismus in der Metaphysik Raum gemacht, der den grössten Theil derjenigen Lehren, welche *Leibnitz* und *Wolff* mit so grossem Aufwande von Vernunft und Genie, dem deutschen soliden Geiste zu verschaffen wußte, und zu fernerer Cultur hinterliessen, nicht blofs in ihrem Werthe läßt, sondern sie selbst noch mehr erhellen und vor vielen Neckereyen der Spekulation verwahren kann. — Die Hauptwahrheit, die diesen neuen Dogmatismus charakterisirt, ist folgende: „Unsere metaphysischen Erkenntnisse a priori können durch Erfahrung objektiv-reale Wahrheit erhalten, und uns eine wahre Gewissheit von dem Metaphysischen verschaffen; und zwar von dem Metaphysischen als einem uns Erscheinenden, von welchem niemand unter der Sonne, ja überhaupt kein Geschöpf, dem es die Gottheit nicht besonders geoffenbaret hat, entscheiden kann, weder daß, noch daß es nicht als so für sich bestehe, wie es uns erscheint.“

Es haben also die Neuern das Vermögen der Vernunft, eine Metaphysik aus gültigen und zur Genüge Bedeutung habenden Erkenntnissen von dem Nichtwahrnehmbaren der Dinge zu erbauen, genauer untersucht, und wie ich glaube, überzeugende Beweise davon in den Jahrbüchern der metaphysischen Verhandlungen niedergelegt. — Dieser Gewinn erstreckt sich über das ganze Gebiet der Metaphysik, er mußte deswegen voraus erörtert werden. Nicht viel weniger Vorthail verschafft ihr auch eine glücklich-cultivirte *Naturlehre der Seelenkräfte*, wie ich oben schon

anzudeuten Gelegenheit hatte; aber da sie schon einen Theil der Metaphysik selbst ausmacht, ob sie gleich auch wie eine Einleitung derselben angesehen werden muß, so führt mich die Sache selbst nunmehr zu der Frage:

#### IV.

*Welche Fortschritte haben die Neuern in der Naturlehre der Seelenkraft, in den sogenannten Theorien unserer Seelenkräfte gemacht?*

Man findet in der Leibnitz-Wolffischen Schule denjenigen bestimmten Begriff von einer solchen Naturlehre, der dem Philosophen das ganze Problem, welches er aufzulösen hatte, in seinem ganzen Umfange vorgelegt hätte, nirgends. *Leibnitzens Versuch über den menschlichen Verstand* enthält zerstreute, unvollendete, obgleich zuweilen sehr schätzbare Bemerkungen über die Seelenkräfte, die er hinstellte, so wie der Engländer ihm Gelegenheit dazu gab. *Wolff* sammelte über die Seele, was er vorfand, und ergänzte so viel er konnte. Hätte er seinen eingeschlagenen Weg der Untersuchung, den er in der Seelenlehre seiner Metaphysik betrat, strenger verfolgt, vielleicht hätte schon damals die ganze Philosophie eine ganz andere Gestalt gewonnen. Allein, laßt uns billig seyn, und das Stück Arbeit, das er vollbracht hat, für hinreichend halten, ihn unter den großen Geistern unseres Jahrhunderts dankbarlich zu verehren.

Das erste Geschäft, welches zum Eingange solcher Theorien zu berichtigen ist, besteht in einer gültigen Rechtfertigung des Ganges, den man in seiner

Nachforschung nehmen will, und in den Beweisen der Sicherheit, daß man auf demselben zu einer *allgemeingültigen* und *vollständigen* Naturlehre der Seelenkraft gelangen werde. Die Seelenkraft ist etwas Verborgenes, ihre Natur, die Gesetze ihrer Wirkungsarten und Fähigkeiten sind es nicht minder; wie kommt man nun zur Erkenntniß derselben? Auf dem Wege der *Erfahrung*? Was will das sagen? Ist etwa die Seelenkraft und ihre Natur etwas Erfah- und Wahrnehmbares? Sicherlich nicht; aber auch das ist Weg der Erfahrung, wenn man sich in seinen Schlüssen streng an das Erfahrbare hält, und sich von ihm zu dem Verborgenen, welches mit ihm in Verbindung stehen mag, führen läßt. Das letztere hat *Wolff* im Sinne, wenn er sagt \*): „Es muß von dem Wahrnehmbaren auf das Nichtsichtbare geschlossen werden“; und S. 110: „Weil ich in mir nur Gedanken (?) finde, so rechne ich diese auch nur mir zu; diese Gedanken sehen wir in uns; aus ihnen erkennen wir uns, so wie jedes andere Ding aus dem, was wir in dasselbe zu setzen pflegen“. Vortrefflich! Nur fehlt eben noch das Wichtigste, nämlich: Nach welchen *Grundsätzen* darf ich meine Schlüsse, die mich von dem Wahrnehmbaren der Seele auf ihre Natur leiten sollen, abfassen? Ferner, wie ist deren objektiv-reale Wahrheit und ihre Bedeutung — die Hauptpunkte, die der Skeptiker zuvor berichtigt wissen will, — zu rechtfertigen? Beweisen läßt sich die Wahrheit dieser Grundsätze wohl nicht; denn wodurch sollte dies gesche-

U 2

---

\*) S. dessen deutsche Metaph. S. 106. 107.

hen? Bey jedem Versuche würde sich also bald ergeben, daß man sie in diesen Beweisen schon als gültige Grundsätze gebrauchen müßte. Diefs ist es vorzüglich, was der scharfsinnige Verfasser des *Aenesidemus*, ganz im Humischen Geiste, den neuern Theoristen zu bedenken gab, indem er ihnen zeigte, wie sie sich in ihren Beweisen im Zirkel herumgedreht hätten. *Abicht* in seinem *Hermias* suchte der Schwierigkeit auf dem, auch hier betretenen, Wege einer Analyse, dem einzigen, der noch übrig ist, wenn der Weg der Synthese abgeschnitten wird, abzuhelpen, und dadurch der Seelenlehre, und mit derselben der gesamten Philosophie das nöthige Fundament unterzulegen. Die Hauptmomente seines Raisonnements sind folgende:

Auch der Skeptiker, und wenn er seine Sache noch so weit treibt, muß uns die objektiv-reale Wahrheit folgender Sätze einräumen:

*erstlich*: Erkenntnisse sind wirklich in uns;

*zweytens*: jede Erkenntniß, die sich in uns wirklich findet, giebt sich selbst zu erkennen, sowohl als bestehend aus Bewußtseyn und aus einer das Bewußtseyn bestimmenden Vorstellung, wie auch als zu erkennen gebend etwas anderes, welches ihr Objekt genannt wird; kurz eine wirkliche Erkenntniß in uns giebt sich selbst zu erkennen als so etwas, was eben durch das, was wir von ihr gesagt haben, eine Erkenntniß ist.

Das sind zwey gültige Sätze von einem wahrnehmbaren Gegenstande (von einer Erkenntniß,) und von der Art, wie er als bestehend von uns schlechterdings angenommen werden muß. Nun aber erkennen wir die Wirklichkeit einer Erkenntniß in uns,



die der erste Satz behauptet, selbst *durch eine Erkenntniß*, nämlich durch die, welche eben jener erste Satz ausdrückt. — Ferner, *diese* Erkenntniß hat jene, die damit erkannt wird, zum *Gegenstande*, der denn immer etwas *Verschiedenes* ist von der Erkenntniß, womit man ihn erkennt, — nach dem *Zweyten* zugestandenen Satze. Ist aber dieß; so ist in dem ersten Satze die unläugbare objektive Wahrheit folgender Grundsätze *gegeben*, — denn sie sind in ihm, als einem real-objektiv-wahren Satze, *erhalten*, folgender nämlich:

1) des Grundsatzes der *Caussalität*; denn der Satz: Erkenntnisse sind in uns *wirklich*, heist nichts anders, als: Unsere Erkenntniß von diesen Erkenntnissen, die wir als Objekte erkennen, müssen als *bewirkt* von den letztern (sey es auf eine unmittelbare oder mittelbare Weise, das gilt hier noch gleichviel,) angenommen werden; als eine von ihnen bewirkte giebt sich eben die Erkenntniß von jenen andern dadurch selbst an, daß sie ihren *Gegenstand* als einen *wirklichen* unveränderlich bewußt werden läßt; also: Ein *Objekt* (die erkannten Erkenntnisse in uns) ist unläugbar ein *Verursachendes*, und unsere Erkenntniß von ihm ist ein *Verursachtes* desselben; —

2) Auch der Grundsatz der *Substanzialität* und seine objektive Gültigkeit liegt darin; denn der Satz: Erkenntnisse sind *in mir* wirklich, heist nichts anders als: Es ist etwas vorhanden, *in dem* die Erkenntnisse wohnen und bestehen, dessen Inhärenzen und Eigenheiten sie sind, und dieses Etwas ist verschieden von den Erkenntnissen, die in ihm wohnen, das heist, es besteht nicht als Inhärenz, es ist *Substanz, Wesen*;

3) Endlich des Grundsatzes: Was von uns auf eine bestimmte Weise *gedacht werden muß*, das ist und besteht vor unserm Bewußtseyn auf diese und keine andere Weise, d. h. davon ist unser Bewußtseyn nicht zweydeutig, nicht zweifelhaft, sondern unabänderlich gewiß.

Diese sind die Grundsätze, mit denen man in der Erbauung eines Systems der Seelennaturlehre auslangt; das beweisen die weitem Schlüsse:

Unsere Erkenntnisse, unsere Gefühle sind *Wirkungen* von unserm *Ich*, denen sie eigen sind; so müssen sie durch die unwillkührlichen Erkenntnisse, die wir von ihnen haben, von uns gedacht werden; sie lassen sich durchaus nicht denken, als mitgetheilt und eingeffloßt der aufnehmenden Seele von andern Dingen, und diese Dinge lassen sich nicht denken als solche, die unsere Erkenntnisse und Gefühle in sich gehabt, sie von sich abgelöst, sich von ihnen ausgeleert und sie abgeschickt hätten, so wenig es sich denken läßt, daß Eigenschaften aus ihren Wesen herausgehen, auf irgend eine Zeit *selbst bestehen*, und *nicht Eigenschaften* sind, und dann wieder Eigenschaften, in unserm Falle Eigenschaften unserer Seele, werden. Unser Ich ist also etwas *Verursachendes*; unser Ich ist aber Substanz, Wesen, etwas Selbstständiges; nun ist ein Selbstständiges und zugleich Verursachendes *Kraft*; folglich ist das *Ich* eine *Kraft*, die aus ihren Wirkungen erkenntlich ist.

Ist das Ich für sich genommen *Kraft*; so ist es *wirkend* auch schon durch sich selbst. Ist es schon durch sich selbst wirkend; so sind von ihm Wirkungen vorhanden. Da nun jede Wirkung ihr Daseyn, ihr Maafs und ihre Art hat; so setzt sie in ihrer Kraft,

aus welcher sie kommt, jederzeit ein *Maafs* des *Wirkens*, und eine eigenthümliche *Art des Wirkens* voraus. Das Bestimmitseyn einer Kraft zu einem *Maafse des Wirkens* ist ihr *Trieb*; ihr Bestimmitseyn zu einer *Art des Wirkens* ist ihr *Vermögen*, in gewisser Hinsicht auch ihre *Neigung* genannt. Unsere Ichkraft hat demnach *für sich allein*, also *ursprünglich*, ein *Vermögen* und einen *Trieb* zu wirken. Dieses eigenthümliche Vermögen ihres Wirkens giebt sich auch dadurch zu erkennen, daß manche Erkenntnisse in unserm Bewußtseyn, das wir von ihnen haben können, schlechterdings nicht sich auf etwas von dem Ich Verschiedenes, als auf ihre *Ursache*, beziehen lassen, z. B. die Erkenntniß von einem bloß gedachten unbestimmten Räumlichen, welches der Gegenstand der reinen Geometrie ist.

Da aber auch manche Erkenntnisse sich nur als *Erfahrungs-Erkenntnisse* zu erkennen geben, d. h. als solche, welche noch auf etwas anderes, als auf das bloße Ich, als auf ihre Mitursachen hinweisen; so müssen wir auch der Ichkraft eine *Fähigkeit* zueignen, sich in ihrem Wirken durch ein und anderes Verursachendes, welches von ihr verschieden ist, bestimmen zu lassen. Diesen beträchtlichen Unterschied zwischen Vermögen und Fähigkeit hat zwar schon *Leibnitz* auch bemerkt, denn er sagt \*): *l'active (puissance) pourra être appelée faculté et peut-être que la passive pourroit être appelée capacité ou receptivité*; allein die objektive Gültigkeit dieses Unterschiedes bey der Seelenkraft, und die Thatsachen, die darauf hinführen, hat er nicht gezeigt.

---

\*) Nouv. Ess. p. 123.

Das Bestimmteyn einer Kraft setzt etwas sie *Bestimmendes* voraus; wir wollen dieses die *Ursache* ihres Bestimmteyns nennen; diese Ursache ist aber kein Verursachendes, denn dies ist ein Wirkendes, folglich selbst ein Bestimmtes; auch keine Kraft, wie es von selbst erhellt. Die Ursache, welche in einer Kraft den *Trieb* bestimmt, heist *Triebfeder*; hingegen diejenige, die in ihr das *Vermögen* und die *Neigung* bestimmt, heist *Regel*; unveränderliche Regeln heißen *Gesetze*, und sind diese *ursprünglich* einer Kraft eigen, so sind sie *Gesetze a priori*, auch *reine Gesetze*. Die ursprünglich eigenthümlichen Gesetze und Triebfedern, folglich auch die ursprünglichen Triebe und Vermögen einer Kraft, nebst ihren Fähigkeiten, machen zusammengenommen ihre *Natur* aus. Man unterscheidet dabey die *Natur der Kraft* überhaupt, d. h. dasjenige Eigenthümliche, wodurch sie *eine Kraft* überhaupt ist, und die *Natur einer gewissen Kraft*, d. h. das ursprünglich Eigenthümliche, wodurch sie eben diese und keine andere Kraft ist. — So finden die neuern Philosophen, und so begründen sie den Begriff von einer *Naturlehre* der Seelenkraft.

*Leibnitz* hatte bey seiner Lehre von den angeborenen Ideen, mit denen sich *Wolff* kein besonderes Geschäft macht, obgleich unentwickelt vor Augen, was hier von der Seelenkraft überhaupt, wie mich dünkt, deutlich und mehr entwickelt dargestellt worden ist. *Plato* und *Cartesius* schienen ihm den Punkt eher getroffen zu haben, als *Aristoteles* mit seiner *Tabula rasa*. Indessen scheint es ihm mehr darum zu thun gewesen zu seyn, seine Hypothese von der vorherbestimmten Harmonie von einer gewissen

Seite zu bestätigen, und das Gewicht und den Umfang der Gültigkeit gewisser Begriffe und Grundsätze, gegen die Erfahrungs - Philosophie eines *Locke*, zu retten, mehr als die Natur der Seelenkraft in ihr volles Licht zu setzen, und durch eine detaillirte Erkenntniß derselben der ganzen übrigen Philosophie den Vortheil zu verschaffen, den sie in der That daraus ziehen kann und muß. Sey es; *Leibnitzens* hingeworfene und zerstreute Bemerkungen waren doch der Saame, aus welchen *Kant* sich sein System über die Natur der Erkenntnißkraft heranzog. Denn die *Kantische* Behauptung: daß mehrere Vorstellungen, welche er reine Vorstellungen a priori nennt, in dem ursprünglichen Vermögen und Triebe der Erkenntnißkraft *gegründet* sind, daß sie aber erst alsdann, wenn die Erkenntnißkraft durch die Einwirkungen und Erfahrungen der Dinge von denen sie keinen Augenblick ihres Daseyns frey ist, zum Erzeugen der Erkenntnisse näher bestimmt wird, in der Seele zum Vorschein und zur Wirklichkeit kommen, so daß sie, in den Erfahrungserkenntnissen nothwendig mit enthalten, alsdenn unserer innern Wahrnehmung ausgesetzt werden, — diese Behauptung, sage ich, ist nur die näher bestimmte Meynung *Leibnitzens* von den angebohrnen Ideen, von welchen er sich freylich oft sehr dunkel und zweydeutig ausdrückt. Ich will davon einige Proben geben; so sagt er: \*) *c'est une disposition une aptitude, une préformation, qui détermine notre ame, et qui fait, qu'elles (die ewigen Wahrheiten, welche aus den angebohrnen*

---

\*) *Nouv. Ess. p. 37.*

Ideen entstehen) en peuvent être tirées; und pag. 41: les notions innées sont *implicitement* dans l'esprit; ferner pag. 43: les pensées (welche nicht angebohren sind) sont des actions, et les *connoissances* ou les vérités, en tant qu'elles sont en nous quand même on n'y pense point, sont des habitudes ou des dispositions (des aptitudes nennt er sie auch anderswo, auch des attitudes actives et passives pag. 62); et nous savons bien des choses, aux quelles nous ne pensons gueres. Wenn man nämlich sich an die aptitude und préformations qui *determine* notre ame allein halten wollte; so würde das angegebene, richtige Verhältniß der reinen Vorstellungen a priori zu der Erkenntnißkraft und ihrer Natur, ziemlich deutlich dargelegt worden seyn; sieht man aber wieder auf die connoissances ou les vérités, als des habitudes ou des dispositions u. s. f. so wird jenes Verhältniß wieder verdunkelt und aus den Augen gerückt. *Reinhold*, in seiner Theorie des Vorstellungsvermögens u. a. a. O., meynt nicht unrichtig, daß in den Raisonsnements seiner Vorgänger, und besonders auch unsers *Leibnitz*, ein unbestimmter Begriff von *Vorstellung* zum Grunde liege, den auch nicht *Kant* sattsam entwickelt, der denn aber doch die ganze Dunkelheit und Schwierigkeit in dieser Gegend der Philosophie veranlaßt habe. Er selbst giebt auf eine scharfsinnige Weise von einer Vorstellung folgende Merkmale an. Sie ist etwas Wahrnehmbares in uns, das von seinem Subjekt und Objekt unterscheidbar ist, und seinem Subjekte ein Objekt zum Bewußtseyn bringt; — sind dies gleich nicht seine eigenen Worte, so liegt doch gewiß die Sache darunter, die er meynen kann. — Werden

freylich die Vorstellungen als so etwas angesehen; so paßt das *Angebohrenseyn* nicht auf sie, sondern nur das Erzeugtwerden; auch nicht das *être des habitus* des et dispositions u. s. w., sondern das *Bestehen* derselben in dem Seelenwesen, und ihre Wahrnehmbarkeit.

Den Beweis, welchen *Kant* für den Ursprung einiger unserer Vorstellungen aus der ursprünglichen Einrichtung unserer Erkenntnißkraft, vorträgt, und der von dem oben angeführten in der Hauptsache abweicht, kommt im Grunde mit dem *Leibnitzischen* Beweise, obgleich weniger in den Worten, aber doch in der Sache, beynahe ganz überein. *Leibnitz* beruft sich nämlich, um seine angebohrnen Ideen glaublich zu machen, auf die *Nothwendigkeit* und *Allgemeingültigkeit* gewisser Sätze, welche in der reinen Mathematik und Physik, auch in der Metaphysik und praktischen Philosophie vorkommen, und meynt, daß ihnen beyde Kennzeichen durch die *Erfahrung*, die nur immer das *Einzelne* und *Zufällige* kenntlich mache, auf keine Weise zu eigen werden könnten; es sind ihm also Merkmale der Priorität ihres Ursprungs. *Kant* stützt sich auf eine Menge *synthetischer* Urtheile, in denen die Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat auf eine *nothwendige*, und auf *allgemeine Gültigkeit* Anspruch machende Art gedacht werde, — eine Verbindung, die weder aus einer vorhergegangenen *Analyse* des Prädikats aus dem Subjekte eines solchen Urtheils (indem selbiges als in diesem noch nicht enthalten gedacht werden müsse,) noch aus der *Erfahrung*, welcher *Kant* die nämliche Unvermögenheit, solche Sätze zu Stande zu bringen, ganz wie *Leibnitz* zueignet, erklärbar sey.

Beyde große Männer kommen endlich darauf hinaus, daß die Seele, mit diesen ihren reinen Erkenntnissen a priori, die erkennbare allgemeine Natur der Dinge uns bekannt machen. So sagt *Leibnitz* hierüber: \*) la considérations de la nature des choses n'est autre chose de la connoissance de la nature de notre esprit et de ces idées inées, qu'on n'a point besoin de chercher au dehors. Daß dieser Gedanke auch dem Königsberger Philosophen eigen sey, erhellt aus jener bekannten Aeußerung desselben, daß wir durch die Gesetze der Erkenntnißkraft den Dingen gleichsam Gesetze vorschreiben. — War es aber bey jenem ein von seinem Genie, aus den Prämissen der angebohrnen Ideen, schnell aufgefaßter Lichtgedanke, welchen er zum Umrisse eines großen Systems bloß hingeworfen seyn ließ; so gab ihm *Kant* mehr Leben und Wachsthum. Daher dessen eben so große Verdienste um die Metaphysik, wenn er ihr gleich auf gewisse Weise unhold zu seyn scheint, und sie zu stürzen gemeint hat. — Doch ich eile andern Betrachtungen vor, obschon, wie ich glaube, auf eine leicht verbesserliche Art.

Noch ist uns nämlich zurück zu sehen, wie die Hauptseiten der Natur unserer Seelenkraft marquirt worden sind, ich meyne, in wieviele sogenannten Hauptkräfte man die Seelenkraft zerlegt, oder besser gesagt, wie man die Erkenntniß ihrer Natur, der eigenen Anleitung derselben zufolge, *classificirt* hat. Daß man sich bey dieser Classification an die Thatfachen unserer Seelenkraft halten müsse, scheint unser *Wolff*

---

\*) S. Nouv. Ess. pag. 41.



in obiger Stelle ausdrücklich bemerken zu wollen, und *Leibnitz* und *Kant* verfahren nach dieser Regel. Ihr Glück in dieser Classification hieng also von dem genauen Auffassen und Unterscheiden jener Thatsachen ab: Hierin scheinen sie nun aber übertreffbar zu seyn. Ich finde zwar, daß jeder von diesen großen Männern von Erkenntnissen, von Gefühlen, oder wie man sie auch nennt *Empfindungen*, und von Willensthaten reden; allein bald verwechseln sie die Gefühle mit den Erkenntnissen, mit den Vorstellungen, bald mit den Empfindungen, — und von der Art, wie man zu einer *vollständigen* Classification der Seelenkräfte gelangen könne, geben sie keine weitem Aufschlüsse.

*Abicht* in seiner *Metaphysik des Vergnügens*, und nachher genauer in seinen *kritischen Briefen* und in der *Elementarphilosophie*, dürfte wohl der erste seyn, der das ganze *Wahrnehmbare* der Seele, welches er zusammen die *Beseelung* nennt, und woher er die Benennungen des Ichs „Seelenwesen“ und „Seele“ leitet, genauer geschieden, und zu einer richtigen Classification der Seelenkräfte genutzt hat. Alles, sagt er, was sich in unserer Seele wahrnehmen läßt, ist: *Bewußtseyn*, *Vorstellungen* und *Gefühle*; sie zusammen sind die Beseelung. Das Bewußtseyn scheint theils zu einem *Erkennen* bestimmt durch Vorstellungen, die gleichsam Bilder von ihren Gegenständen sind; — theils ist es zu einem *Fühlen* bestimmt durch angenehme oder unangenehme Gefühle, welche Gefühle keine Vorstellungen sind, weil sie uns nicht, so wie diese, Gegenstände zu erkennen geben und vorbilden; auch sind sie keine Empfindungen; denn diese sollen etwas *leidender Weise*

*Empfangenes* in dem Erkenntnißskreise seyn, und dies paßt nur auf jene *Bestimmungen unserer Erkenntnißkraft*, die sie von den Einwirkungen der Objekte empfängt, und welche man auch sonst wohl *Erfahrungen* nennt: diese sind aber in uns nicht wahrnehmbar, so wie etwa die Gefühle und Vorstellungen, sondern nur erschießbar; auch sind die Gefühle von unserer Seele nicht so leidender Art von den Gegenständen her aufgenommen, so wie jene Bestimmungen eines Wirkens, ich meyne jene Erfahrungen, die er schlechtweg mit dem Namen der *Empfindungen* belegt wissen will. —

Er geht weiter: das Bewußtseyn gehört beyden, den Vorstellungen und den Gefühlen zu; eine Vorstellung mit dem durch sie bestimmten Bewußtseyn heist eine *Erkenntniß überhaupt*, und ein Gefühl mit dem durch dasselbe bestimmte Bewußtseyn heiße ein *Gefühlniß*. — Es läßt sich also die ganze Be-seelung in zwey Haupttheile zerlegen, in *Erkennt-nisse und Gefühlnisse*. Und nun hinüber zur Classification der Seelenkräfte:

Diese Erkenntnisse und Gefühlnisse geben sich nur auf zweyerley Weise zu erkennen, nämlich

- 1, als Produkte, und dann
- 2, als Bestimmungsursache des Wirkens unserer Seelenkraft.

Im ersten Falle kündigt sich die Seelenkraft als *Erkenntniß* und als *Gefühlkraft*; im zweyten aber als *Willenskraft* an. — Mir scheint diese Classification auf diese Art richtig und lichtvoll angestellt zu seyn. Dessennach zerfällt die ganze Naturlehre der Seelenkraft in eine *Theorie der Erkenntnißkraft*, in eine *Theorie der Gefühlkraft* und in eine *Lehre un-*

serer Willensnatur. Ich habe nun jede besonders vorzunehmen und zu zeigen, worin die Metaphysik neuerdings Fortschritte gethan hat; ich will mich so viel möglich dabey kurz fassen.

1. Fortschritte in der Naturlehre der Erkenntniskraft.

*Leibnitz* \*) redet nur beyläufig von den Sinnen, von der Einbildungskraft und vom Gedächtnisse, vom Verstande und von der Vernunft; alle diese hat er nach Unterschieden, die sich bey den Erkenntnissen finden, bestimmt, — ob nach wesentlichen oder aufserwesentlichen, ob nach solchen, auf die es, wenn von ihnen aus auf die Natur der Erkenntniskraft geschlossen werden soll, alles ankommt, oder nach solchen, die man nur allein für die Erfahrungsseelenlehre aufbewahren kann? — Das sind Fragen, die ich nicht anders als verneinen kann. Schon folgende aus dem oft angeführten Werke gesammelte Begriffe von jenen benannten Naturtheilen können meine Verneinung rechtfertigen, das folgende wird es noch mehr than:

Dem Sinne gehören die dunkeln und verworrenen, immer zusammengesetzten Empfindungsideen \*\*). So sagt er auch unter andern, Seite 4: les sens, quoique necessaires pour toutes nos connoissances actuelles, ne sont point suffisans pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples. Da ihm aber nur deutliche Ideen intelligible und angebohrne sind; so sind es jene nicht. — Es scheint also *Leibnitz* unter dem Sinne die Empfindungsfähigkeit der Erkenntniskraft verstanden, und dabey eine

---

\*) S. seine Nouv. Ess.

\*\*) S. Nouv. Ess. p. 37.

gewisse Einschränkung der letztern, der er in seiner Monadologie und vorherbestimmten Harmonie sehr oft erwähnt, vor Augen gehabt zu haben; einen durchaus deutlichen und bestimmten Begriff vom Sinne, und von dem positiven Eigenthümlichen desselben, finde ich nirgends bey ihm. Doch sollen die Sinne auch *Erkenntnisse* geben, nach Seite 4; sie sollen also Kräfte und Erzeugungsquellen gewisser Erkenntnisse seyn; sie müssen also auch etwas *positives* Eigenthümliches haben, wodurch sie eben solche Kräfte sind; oder nehmen sie vielleicht blos Vorstellungen auf eine leidende Weise auf? und besteht ihr einziges *positives* Geschäft in der *Verdunklung* der aufgenommenen Ideen?

Die *Imagination* ruft die Ideen wieder hervor, und unterscheidet sie sogleich, nach Seite 97.

Dem *Gedächtnisse* sind die Erinnerungen eigen.

Der *Verstand* ist das Vermögen, deutliche Ideen zu haben, zu reflektiren und nothwendige Wahrheiten abzuleiten, nach Seite 131.

Das *Beurtheilungsvermögen* besteht dans l'examen des propositions suivant la raison, Seite 97.

Die *Vernunft* est la faculté, qui s'aperçoit de cette liaison des vérités, ou la faculté de raisonner, Seite 443.

Uebrigens kommen ihm alle deutliche oder intelligible Ideen vom Verstande; aber alle intelligible Ideen sind ihm die Quelle aller nothwendigen Wahrheiten, welche angebohren sind; folglich, sollte man schliessen, sind ihm alle deutliche und einfache Ideen angebohrne Ideen des Verstandes, und diesem Verstande, nicht dem Sinne, kommt ein ursprüngliches positives, bestimmtes Vermögen zu; erst mit dem Verstande hebt die Selbstthätigkeit der Erkennt-

kenntnißskraft an. — Blickt man auf die Forderung an eine genaue reelle Darstellung unserer Erkenntnißnatur; so drängen sich eine Menge Fragen herbey, auf welche man in den Leibnitzischen und Wolffischen Verhandlungen der Seelenlehre keine Antwort findet.

*Wolff*, in seiner deutschen Metaphysik, erklärt sich über alles deutlicher und ist vollständiger. Ihm sind die *Sinne* das Vermögen zu *empfinden* S. 122.

Die *Einbildungskraft* bringt die Empfindungen, (Erfahrungsvorstellungen) aber auch die Vorstellung von dem Nichtempfundenen, wieder hervor, Seite 13, 134, 140.

Die *Dichtungskraft* trennt die Einbildungen und setzt sie zusammen, Seite 135.

Das *Gedächtniß* ist das Erinnerungsvermögen der Seele, Seite 139.

Das *Besinnungsvermögen* ist die Bemühung, einen dunkeln Gedanken von einer Sache, die wir *vorher* klar erkannt haben, in einen klaren zu verwandeln, Seite 144.

*Verstand* ist das Vermögen, das Mögliche deutlich vorzustellen S. 154, also auch zu urtheilen S. 157, und allgemeine Begriffe zu bilden S. 156. Der *reine* Verstand erkennt etwas *völlig deutlich*; aber unser Verstand ist nie ganz rein S. 156.

*Witz* (ingenium) ist die Leichtigkeit, Aehnlichkeiten wahrzunehmen; er hat also die *Aehnlichkeit*, so wie der *Verstand* den *Unterschied* zur Regel S. 223.

*Vernunft* ist das Vermögen, den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen, demnach aus bekannten Wahrheiten und Gründen nur Erkenntnisse abzuleiten und zu erfinden S. 224, 227, 230. Sie steht der *Erfahrung*

entgegen, die ihre Erkenntnisse nicht aus Gründen folgern läßt S. 227. Die *reine* Vernunft verknüpft Sätze, ohne einen aus der Erfahrung aufzunehmen. Besonders in der Erkenntniß der Natur und unserer selbst ist sie nicht immer rein; das soll sie auch hier auf Erden nicht seyn, sondern sich vielmehr an untrügliche Erfahrung halten: Wohl aber in der Arithmetik und Geometrie, denn hier gehen ihre Schlüsse aus deutlichen Begriffen und aus einigen von den Sinnen abgesonderten Gründen, S. 235.

Uebersieht man die hier aufgezählten Vermögen und ihre Bestimmungen, so kann man von selbst leicht nachweisen, wie *Wolff*, durch Beobachtung und Unterscheidung der Seelenerscheinungen im Gebiete der Erkenntnisse, darauf gekommen ist, wie er für jede besondere Erscheinung, so wie sie ihm aufiel, ein besonderes Vermögen festsetzte u. s. w. Aber wurde auf diese Weise der Aufgabe der Naturlehre unserer Erkenntnißkraft Genüge gethan? Ich glaube nicht; wir wollen diese Aufgabe noch einmahl vornehmen.

Die Natur unserer Erkenntnißkraft, die wir in ihrer Theorie suchen, ist in den ursprünglich dieser Kraft eigenthümlichen Wirkungsgesetzen enthalten. Auf das Daseyn und auf die Arten dieser Gesetze können nur Erkenntnisse und deren Beschaffenheiten hinweisen, welche gewisse Kennzeichen ihres bloßen Ursprungs aus der Erkenntnißkraft an sich tragen, und sich gerade durch diese Kennzeichen auf das bestimmteste von jenen unterscheiden, die die Erkenntnißkraft durch die *Einwirkungen* der Objekte, durch die *Erfahrungen* bestimmt, erzeugen kann. Wir wollen mit *Kant* jene „die *reinen Vorstellungen* a

priori“ nennen, und sie als solche ansehen, die die Gesetze und Natur unserer Erkenntnißkraft ausschließlich *kenntlich machen* und offenbaren, und auch zugleich als solche, nach welchen diese Gesetze *benahmt* werden müssen; denn unser Schluß, auf dem wir hier fußen müssen, ist der von den eigenthümlichen Wirkungen einer Kraft auf ihre Natur und Gesetze.

Jene Aufgabe enthält folgende Fragen: Welches sind die *sämmtlichen* einfachen reinen Erkenntnisse a priori? Woran erkennt man sie? Wie sind sie unterschieden? Wie müssen, nach diesem ihrem wesentlichen Unterschiede, unsere Erkenntnißkräfte classificirt werden? und welches sind nun die einer jeden von diesen Kräften eigenen Gesetze?

1, Die Merkmale, woran *Kant* die reinen Erkenntnisse a priori erkennen lassen will, sind die nämlichen, an denen *Leibnitz* die angebohrnen Ideen erkennen läßt, nämlich die *Nothwendigkeit* und *Allgemeingültigkeit* derselben; was dabey der letztere zugleich auf die *Dunkelheit* und *Einfachheit* der Ideen rechnet, übergeht *Kant*, und wie mich dünkt mit Recht. *Schulz* in seinem Aenesidem, und *Abicht* in seinem Hermias bezweifeln aber die Richtigkeit dieser Kennzeichen: man kann zwar sicher schliessen, sagen sie, daß alle in der Natur unserer Erkenntnißkraft gegründeten Erkenntnisse nothwendig und allgemeingültig seyn werden; nur nicht umgekehrt, nämlich: Erkenntnisse, die den Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit an sich tragen, sind bloß in unserer Erkenntnißnatur gegründet; denn auch unsere Erfahrungserkenntnisse führen *Nothwendigkeit* mit sich. Wollte man dann dagegen sagen: es sey dort die *absolute* Nothwendigkeit gemeynt, die

den Erfahrungserkenntnissen nicht zukomme; so möchte wohl der Schluß im Zirkel herumlaufen, indem er so lauten würde: unsere *absolut-nothwendigen* Erkenntnisse, d. h. diejenigen, die durch die Natur unserer Erkenntnißkraft, und nicht bedingt von außen, nothwendig werden, sind ursprüngliche, reine Erkenntnisse a priori d. h. diese sind durch unsere Natur nothwendig. — Auf gleiche Weise läßt sich auch das Kennzeichen der *Allgemeingültigkeit* anfechten. Soll es die *allgemeine* Geltung und *Fürwahrnehmung* gewisser Erkenntnisse seyn, die zu einem Kennzeichen ihrer Priorität dienen soll; so langt man offenbar damit nicht aus: denn wer will über diese allgemeine Geltung und Annahme entscheiden? und wie unsicher ist der Schluß von derselben auf jene Priorität. Soll man unter jenen *allgemeingültigen* Erkenntnissen solche verstehen, deren Annahme der Gültigkeit man *Jedermann* zumuthen darf; so frage ich, was würde uns zu einer solchen Zumuthung denn wohl berechtigen können, wenn es nicht dies ist, weil wir uns schon *irgendwoher* überzeugt haben, daß dergleichen Erkenntnisse der *Menschenatur* *eigenthümlich* sind, weswegen sie auch niemand verläugnen kann? Wollte man die *Anwendbarkeit* solcher Erkenntnisse *auf alle Gegenstände* unter ihrer Allgemeingültigkeit verstehen, so würde diese Allgemeingültigkeit einen Widerspruch in sich enthalten; denn jede Erkenntniß muß einen eigenen Gegenstand haben, den die andere nicht hat. Wollte man endlich die Anwendbarkeit derselben auf alle *Dinge* darunter meynen; wer steht uns dafür, daß diese Anwendbarkeit bey manchen Erkenntnissen nicht bloß *angenommen* wird? Wer *dafür*, daß wir dabey nicht



den so gewöhnlichen Fehltritt begehen, unsere *Erfahrungserkenntnisse zu rasch zu verallgemeinern?* — Diese Zweifel bewegen *Abicht*, andere Kennzeichen des Ursprungs unserer Erkenntnisse aufzusuchen; diejenigen, welche er aufstellt, rechtfertigt er auf eine doppelte Weise; ich will die Hauptpunkte seines Raisonnements herausheben:

Die Erkenntniskraft, wenn sie *für sich* wirkend gedacht wird, muß immer *unbestimmter* wirkend gedacht werden, als wenn man sie, durch die Einwirkung anderer Dinge bestimmt, wirkend sich denkt; daher müssen auch die Erkenntnisse, welche bloß von ihrer Natur ausgehen, *unbestimmtere* Erkenntnisse seyn, als die Erfahrungserkenntnisse; auch läßt sich wenigstens denken, daß *Erkenntnisse* auf ihren Ursprung deuten werden, aber auf welche Weise? Dies kann man nur erst aus der nähern Beobachtung unserer Erkenntnisse ansehen. Giebt man nun erst auf seine Erkenntnisse acht, so theilen sie sich in zwey Haufen; einer davon befaßt solche, die ihre Gegenstände als *nichtempfindbare* und zugleich der *Art* und dem *Maafse* nach *unbestimmte* Gegenstände bewußt werden lassen; der andere aber solche, die ihre Objekte als *empfindbare*, und zugleich der *Art* und dem *Maafse* nach, aber von unserer Seite her unwillkürlich-*bestimmte* Objekte darstellen. Jene deuten offenbar auf einen Nichtursprung aus der Empfindung und Einwirkung der Dinge; folglich auf einen Ursprung aus der Natur unserer Erkenntnisse, die die einzige noch übrige Quelle derselben seyn kann; die letztern aber weisen geradezu auf ihre Gegenstände, als auf solche hin, welche *eingewirkt* und die Erkenntniskraft in ihrem Erzeugen der Erkenntnisse bestimmt

haben. Alle Vorstellungen sind also reine Vorstellungen a priori, welche etwas *nichtempfindbares*, seiner *Qualität* und *Quantität* nach *unbestimmtes* zu erkennen geben; die Kennzeichen der Erfahrungsvorstellungen aber sind: daß sie etwas *empfindbares*, der *Art* und dem *Maafse* nach *bestimmtes* bewußt werden lassen. Diese Kennzeichen scheinen in der Anwendung leichter und sicherer zu seyn.

2). Was den Hauptunterschied der Vorstellungen, deren Priorität vermittelt jener Kennzeichen erkannt werden soll, anlangt; so sucht ihn besonders *Reinhold* \*) in der *Materie* und *Form* unserer Erkenntnisse: jene läßt er durch die Erfahrung *gegeben*, diese durch die Vorstellungskraft *erzeugt* werden; jene hat *Mannichfaltigkeit* zu ihrem Charakter, diese, die *Form*, *Einheit*; jene kommt aus dem *Sinne*, diese aus dem *Verstande* in weiterer Bedeutung. — *Abicht* \*\*) glaubt in dieser Classification eine Verwechslung der *Form* der *Vorstellungen* mit den *formalen Vorstellungen*, und der *Materie* der *Vorstellungen* mit den *materialen Vorstellungen* zu finden, und darin zugleich einen Grund zu manchen Fehlschlüssen in der Reinholdischen Theorie, z. B. daß keine *materialen Vorstellungen* aus der Natur der Erkenntnißkraft entspringen u. a. m. Seine eigene Classification scheint natürlicher und leicht zu seyn; sie geht darauf hinaus:

Alle unsere Erkenntnisse theilen sich in *materiale* und *formale*; jene stellen etwas *Bestehendes*, diese irgend eine *Bestehungsart* des Bestehenden vor.

---

\*) S. dessen Theorie des Vorstellungsvermögens.

\*\*) S. dessen Elementarphilosophie.

Die *materialen* Vorstellungen sind wieder von zweyerley Art, einmahl solche, die etwas *Aeußeres* an einem Dinge Bestehendes, und dann solche, die ein *Inneres* Bestehendes der Dinge zu erkennen geben.

Von den *formalen* Vorstellungen finden sich nicht mehr als dreyerley Arten,

*erstlich* solche, welche eine *Ordnungsart*,

*zweytens* solche, die eine *Verbindungsart*,

*drittens* solche, die eine *Verhältnißart* des Bestehenden vorstellig machen. Ich würde eine *vierte* hinzusetzen, wenn ich einen Namen dafür wüßte, es ist die Bestehungsart, welche die Vernunft zu erkennen giebt, von der hernach die Rede seyn wird. Allein mir scheint es offenbar zu seyn, daß das *Geendetseyn* unter keine von jenen dreyerley Bestehungsarten gezählt werden könne. Uebrigens ist es einleuchtend, was er bemerkt, daß nämlich Ordnungen, Verbindungen und Verhältnisse *Bestehungsarten* oder *Formen* des Bestehenden sind; eben so, daß eine Ordnung noch keine Verknüpfung und noch kein Verhältniß ist, und umgekehrt.

3, diesen reellen Verschiedenheiten unserer Vorstellungen, und dem, oft freylich sehr unbestimmten Sprachgebrauche gemäß, wird nun die Erkenntnißkraft folgendermaßen charakterisiret:

a) Sie ist *Sinneskraft*, in so fern sie *materiale* Vorstellungen von etwas bestehendem *Aeußern* der Dinge, und *formale* Vorstellungen von der *Ordnungsweise* des Bestehenden erzeugt;

b) Sie ist *Verstand* in der weitern Bedeutung, in so fern sie *materiale* Vorstellungen von etwas bestehendem *Innern* der Dinge, und *formale* Vor-

stellungen von *Verbindungsarten* des Bestehenden erzeugt;

- c) Sie ist *Besinnungskraft*, in so fern sie *formale* Vorstellungen von *Verhältnissarten* hervorbringt.

Ich setze hinzu:

- d) Sie ist *Vernunft*, in so fern sie die *formale* Vorstellung von *Vollendung* (*Absolutheit, Unbedingtheit,*) besser noch, vom *Geendetseyn* erzeugt.

Die Vorstellungskraft als Sinn und Verstand hat die Fähigkeit, sich durch Einwirkungen im Erzeugen der Vorstellungen bestimmen zu lassen, diese ist die *Empfindungsfähigkeit*; Receptivitätsvermögen nennt sie *Reinhold*: aber durch diese Benennung, dazu genommen seine Behauptung, daß die *Materie* unserer Vorstellungen *gegeben* und *empfangen* werde, giebt er zu der unrichtigen Meynung Anlaß, als würden nicht alle Theile unserer Erkenntnisse *unmittelbar* aus der Vorstellungskraft in uns erzeugt. Die Seelenkraft, als Quelle des *Bewußtseyns*, heist Kraft des *Bewußtseyns*; als solche und als Vorstellungskraft zugleich angesehen heist sie eigentlich *Erkenntnißkraft*.

4) Mustern wir nun unsere Vorstellungen nach jenen Unterschieden, behalten wir diejenigen, die nach den obigen Kennzeichen auf ihren Ursprung aus der Natur der Erkenntnißkraft deuten, und bezeichnen wir nach ihnen die angegebenen Erkenntnißkräfte; so entsteht folgende Naturlehre der Erkenntnißkraft:

A. Dem *Sinne* sind die Vorstellungen (in der *Kantischen* Sprache *Anschauungen*) von einem dem Maasse und der Art nach unbestimmten, folglich sicherlich nicht empfundenen und erfahrenen, *Räumlichen* und *Zeitigen* eigen; seine Natur und ursprüngliche Wirkungsart ist also eine solche, von welcher diese Vor-

stellungen ihren Ursprung nehmen. Das *Räumliche* ist aber ein mannichfaltiges in der *Ordnung des Aufser- und Nebenseyns Bestehendes*, und das *Zeitige* ein mehreres *Bestehendes*, das in der *Ordnung der Aufeinanderfolge* stehend vorgestellt wird. Jene Ordnungsart ist der *Raum*, diese andere aber die *Zeit*. Beyde sind so weit etwas idealisches und nicht vorhandenes, als sie bloß an einem *denkbaren Bestehenden*, das noch durch keine Erfahrung erkannt worden ist, gedacht werden. *Kant* eignet dem Sinne bloß die Vorstellungen von *Raum* und *Zeit*, also bloße *formale* Vorstellungen zu; allein der Mathematiker kann schon beweisen, daß er, durch seinen Sinn allein, die Vorstellungen von einem *Räumlichen* und *Zeitigen* erzeugen könne; denn das *Räumliche* und *Zeitige*, nicht der *Raum* und die *Zeit*, sind Gegenstände seiner Wissenschaft. — Auch ertheilt *Kant* nur dem *äußern* Sinne, der das außer unserer Seele Liegende zu erkennen giebt, die Vorstellung vom *Raume*, und dem *innern* Sinne, der von dem in der Seele selbst Vorkommenden Vorstellungen erzeugt, die Vorstellung von *Zeit*; allein es ist unläugbar, daß wir beyde, die *äußern* und die *innern* Gegenstände, als *irgendwo* und *irgendwann* vorstellen müssen; beyde Vorstellungen sind also beyden Sinnen eigen.

B. Aus der Natur des *Verstandes* entspringen mehrere *formale* und *materiale Begriffe*. Man entdeckt ihre Hauptarten, wie *Kant* zeigt, wenn man auf die, ihren *formalen* Vorstellungen nach, verschiedenen *Urtheile* in der Logik aufmerksam ist.

a) In den drey möglichen Urtheilen der Qualität:

*A ist B; A ist nicht B; A ist — nicht B*, lie-

gen folgende dreyerley Begriffe von Verbindungsarten, nämlich

- 1) der *formale* Begriff des *Eigenseyns* (des Eigenthums, der Realität;)
- 2) der des *Getrenntseyns* (des Mangels) und
- 3) der des *Eingeschränktseyns*; denn in dem ersten

Urtheile wird B als dem A *zugehörig* bestehend gedacht, in dem zweyten als dessen *beraubt* bestehend, und im dritten als *getrennt* von A, mit welchem dennoch auch irgend etwas, im Urtheile nur nicht ausdrücklich angemerkt, als ihm *eigen* bestehend vorgestellt wird; darauf deutet das „ist“.

— Die Begriffe von einem *Eigenem* (*Realen*), *Mangelnden* u. s. w. sind *keine einfache*, sondern schon *concrete* Begriffe; so ist z. B. der Begriff von einem *Eigenen*, aus dem Begriffe von einem *bestehenden* Etwas, und aus dem Begriffe vom *Eigenseyn* zusammengesetzt.

- b) In den dreyerley möglichen Urtheilen der *Quantität*: *Ein* A ist B; *Einige* A sind B; *Alle* A sind B, stehen folgende dreyerley formale Begriffe von Verbindungsarten hervor, nämlich

- 1) der *formale* Begriff der *Vereintheit* (der kollektiven, nicht der numerischen Einheit, oder Einfachheit,)
- 2) der *formale* Begriff der *Vielheit* oder *Größe*, und
- 3) der *formale* Begriff der *Vollständigkeit*.

Das *Vereinthe*, *Größe* und *Vollständige* ist das *Bestehende*, davon man einen *materialen* Begriff hat, zugleich mit den Bestehungsarten gedacht, welche durch die eben angegebenen *formalen* Begriffe vorgestellt werden. Die Begriffe von einem vereinten Großen und Vollständigen sind also auch schon *concrete* Begriffe.

c) In den dreyerley möglichen Urtheilen der *Relation*: (*In*) A ist (oder besteht) B; wenn A ist, (oder A gesetzt), so ist B (wird auch B gesetzt); A ist entweder b. oder c. oder d. (oder auch A besteht theils aus b, theils aus c, theils aus d), sind folgende formale Begriffe von Verbindungsarten enthalten; nämlich

1) die formalen Begriffe vom *Untergelegtseyn* eines A in unzertrennlicher Verbindung mit dem *Einwohnen* und *Inhaften* (Inhären) eines B, und der dritte formale von einer besondern Art der Abhängigkeit, nämlich derjenigen, welche zwischen einem Inhären und einer Unterlage, zwischen einer Inhärenz und einer Substanz Statt findet;

2) die formalen Begriffe vom *Setzen* eines A in unauflöslicher Verknüpfung mit dem *Gesetzseyn* eines B, und der dritte von derjenigen Art der Abhängigkeit, welche zwischen einem Gesetzten und seinem Setzenden gedacht wird.

3) der formale Begriff von dem *wechselseitigen Bestimmtseyn* sowohl des A durch die Glieder b, c, d, als auch dieser Glieder durch A, und auch durch einander, kurz der Begriff von *Harmonie*.

d) In den dreyerley möglichen Urtheilen der Modalität: B ist *möglich* dem A, B ist *wirklich* durch A, B ist *nothwendig* durch A, liegen folgende dreyerley formale Begriffe von dreyerley Verbindungsarten eines Gesetzten mit seinem Setzenden verborgen, nämlich

1) der formale Begriff: erstlich des *Möglichseyns* des B, d. h. des *Abhängigseyns* desselben von der *Wirkungsart* des A, folglich auch von der *Regel*, dem das A in seinem Wirken folgt; — ferner

der formale Begriff der *Möglichkeit*, d. h. der *Abhängigkeit* des B von der *Wirkungsart* und *Regel* des wirkenden A; — endlich der formale Begriff von einem *Vermögen* oder von einer *Neigung* des A, d. h. von dessen *Bestimmtseyn* zu einer *Wirkungsart* durch eine Regel;

2) der formale Begriff erstlich des *Wirklichseyns* des B, d. h. des *Abhängigseyns* desselben von dem *Wirken* des A, folglich auch von der *Triebfeder*, welche das A zum Wirken bestimmt; — ferner der formale Begriff von der *Wirklichkeit*, d. h. von der *Verbindung* und *Abhängigkeit* des B von dem *Wirken*, und von der *Triebfeder* des verursachenden A; — endlich der formale Begriff von einem *Triebe* des A, d. h. von dessen *Bestimmtseyn* zu einem *Maafse* des *Wirkens* selbst durch eine *Triebfeder*.

3) der formale Begriff erstlich des *Nothwendigseyns* des B, d. h. des *zweyfachen* *Abhängigseyns* desselben, sowohl von der *Wirkungsart* und *Regel*, als auch von dem *Wirken* und der *Triebfeder* des A; — ferner der formale Begriff der *Nothwendigkeit*, d. h. der *doppelten* *Abhängigkeit* des B, nämlich von der *Wirkungsart* und von dem *Wirken* des A; — endlich der formale Begriff von einer *Nöthigung*, d. h. von einem *doppelten* und *vollständigen* *Bestimmtseyn* des verursachenden A, nämlich sowohl durch eine *Regel*, als auch durch eine *Triebfeder*.

Unter die *materialen* reinen Verstandesbegriffe rechnet *Abicht* \*) folgende Begriffe:

---

\*) S. dessen *Elementarphilosophie*.



- 1) den materialen Begriff von dem *bestehenden Etwas*, welches als *Unterlage* der Inhärenzen bey einem Dinge, kurz als *Wesen*, als *Kraft* bestehend, gedacht werden muß; dieses Etwas ist keine Bestehungsart, sondern ein Bestehendes (Materie, Stoff eines Dinges); auch kann es nie als *empfind- und wahrnehmbar* gedacht werden, sondern jederzeit bloß als etwas *inneres*, der Erfahrung nicht *ausgesetztes*. — Diesen Begriff offenbaret der Verstand in den kategorischen Urtheilen über die Dinge.
- 2) den materialen Begriff von den zweyerley bestehendem Etwas, davon eines als *innere*, bleibende *Regel* d. h. als innere Bestimmungsursache der *Wirkungsart*, und das andere als innere beharrliche *Triebfeder*, d. h. als innere Bestimmungsursache des *Wirkens* der Kraft bey einem jeden Dinge gedacht werden muß, welche beyde zusammen genommen die *Natur* der Kraft eines Dinges ausmachen, und deren Vorstellungen in unserm möglichen Begriffe von einem Dinge überhaupt nie fehlen können. Dafs aber diese *Natur* der Kraft eines Dinges nichts *empfind- und wahrnehmbares* sey, dafs in uns also der Begriff von derselben nicht *aus* der Erfahrung entstehen (obgleich *durch* Erfahrung *erweckt* werden) könne, dafs er folglich aus der eigenthümlichen Wirkungsart und Natur unseres Verstandes entspringen müsse, sey außer allem Zweifel.

C. Aus der Vorstellungskraft als *Vernunft* entsteht der formale Begriff von „*Vollendung* oder *Unbedingtheit* und *Absolutheit*“.

Dieser Vernunftbegriff, dessen Gegenstand eine *Bestehungsart* ist, (deren keine als empfindbar und

wahrnehmbar gedacht werden kann,) entdeckt sich in den Schlüssen, mit denen man letzte Grundsätze sucht; ferner in diesen Grundsätzen selbst; und in noch vielen andern Erscheinungen der Seele. Ueberall, wo Sinn, Verstand und Besinnungskraft mit ihren eigenthümlichen Vorstellungen etwas zu erkennen geben, wöbey ein plus ultra sich denken läßt, da tritt die Vernunft mit ihrem Begriffe von Vollendung auf, und weist auf ein *nothwendiges Ziel* jenes plus ultra. Daher die Begriffe von einem *vollendeten* Räumlichen und Zeitigen, von einem Realesten, — von dem *Einfachen*, *Größten*, *Vollständigsten*, von *absoluter Unterlage* d. h. Substanz oder Wesen, von einem *Absolutsetzenden*, — von einer *durchgängigen wechselseitigen Bestimmung*, von *absoluter Möglichkeit*, *Wirklichkeit* und *Nothwendigkeit*, von einem *absoluten Vermögen*, *Triebe* und *Nöthigung* u. s. w. Man sieht, wie weit die Vernunft, wenn sie in Gemeinschaft mit den andern Erkenntnißkräften zu erkennen giebt, mit ihrem einzigen Begriffe herumreicht. Dafs sie durch ihren Begriff die Führerin zum aufsuchen und bilden allgemeiner Begriffe werde, fällt von selbst auf.

D. Die *Besinnungskraft* bildet *Urtheile* aus den Vorstellungen, die durch den Sinn, Verstand und Vernunft erzeugt worden sind, nicht weniger aber auch selbst aus ihren eigenthümlichen Verhältnißbegriffen. Sie sucht zugleich vermittelst der ihr eigenen *Verhältnißbegriffe*, nach denen sie die Gegenstände vergleicht, die Verhältnisse der Objekte zu entdecken. Um Urtheile zu bilden, *zergliedert* und *theilt* sie die Begriffe, sie *klärt* auf; sie *abstrahirt* und *beachtet* sie, und stellt sie in *Vergleichung* und *Ueberlegung* nach viererley

ihr eigenthümlichen Verhältnißbegriffen, an die sie dabey als an ihre Gesetze gebunden ist; nämlich:

- 1) Als *Urtheilskraft* überlegt sie nach den (eben dieser Kraft nun eigenthümlichen) Begriffen von den möglichen Verhältnissen der *Schicklichkeit* (Einstimmung) und *Unschicklichkeit* (der Ungeheimtheit oder des Widerspruchs); als solche giebt sie also das Anständige, Schickliche und das Ungeheimte und Widerstreitende zu erkennen;
- 2) als *Witz* überlegt sie nach den (eben diesem Witze nun eigenthümlichen) Begriffen von möglichen Verhältnissen der *Einerleyheit* und *Verschiedenheit*, also auch der Aehnlichkeit, Gleichheit u. s. w.;
- 3) Als *Spähkraft* überlegt sie nach den Verhältnißbegriffen von einem möglichen *Innern* und *Aeußern* — *Verborgenen* und *Offenliegenden*; diese Verhältnißbegriffe dienen dieser Spähkraft als Regeln in ihren Nachforschungen;
- 4) Als *Einbildungskraft* (in engster Bedeutung) überlegt sie vorkommende Objekte nach den Verhältnißbegriffen des *Bestehenden* und der *Bestehungsart* (der Materie und Form), und läßt also das Bildbare und Gebildete von seinen Bildungsarten und Regeln unterscheiden.

Hiezu noch einige Bemerkungen:

- 1, Verhältnisse der Dinge sind nun sicherlich nichts empfindbares; die Begriffe von denselben können also *aus* Erfahrung nicht kommen. Dies leuchtet auch schon daraus ein, daß unserer Erkenntniß von den Verhältnissen vorkommender Objekte eine, absichtliche oder unabsichtliche, Vergleichung vorausgehen muß, welche der Besinnungs-

kraft aber unmöglich wäre, wenn sie nicht schon vor einer Erfahrungserkenntniss die Begriffe von möglichen Verhältnissen, die ihr Ueberlegen leiten können, in uns erzeugen könnte und müßte.

- 2, Jede Verhältnissart bezieht sich auf eine von den Verbindungsarten, die durch den Verstand und seine Begriffe vorgestellt werden, z. B. das Verhältniss der *Schicklichkeit* des einen zu einem andern bezieht sich auf die Verbindung des *Eigenseyns*; das Verhältniss der *Verschiedenheit* auf die *Vielheit* und *Grösse*, das Verhältniss des *Innern* auf *Wesen* und *Verursachen* u. s. w. Darauf hat der Logiker besonders Rücksicht zu nehmen.
- 3, Die Besinnungskraft ist zu *erkennen gebend* (nach *Kant bestimmend*) wenn sie sich bey ihrer Thätigkeit blofs an, durch *Sinn, Verstand und Vernunft* *gegebene, nothwendige* Begriffe hält, und zu erkennen giebt, wie etwas gedacht werden müsse; wenn sie also aus dergleichen Begriffen *urtheilt* und *schliesst*, oder *Induktionen* zu allgemeinen Begriffen mit ihnen vornimmt. — Sie ist aber blofs *denkende* (nach *Kant reflektirende*) Besinnungskraft, theils, wenn sie als *Dichtungs-* und *Erfindungskraft* auf die Bildung beliebiger *einzelner* Begriffe hinarbeitet, theils wenn sie als *eigentliche Denkkraft beliebige Allgemeinbegriffe* bilden hilft. —
- 4, Die Vernunft vereint auch ihre Idee des Vollen-detseyns mit den Verhältnissbegriffen der Besinnungskraft; hieraus entstehen mehrere konkrete Vernunftideen, z. B. die Idee von durchaus *al-*

*lem*

lem Einstimmigen, Widersprechenden, Nämlichen, Verschiedenen, Innern, Aeußern, von *allem* Stoff und *allen* Bestehungsarten derselben. — Diese Ideen dienen der Besinnungskraft in ihren Nachforschungen *als Gesetze*, die man in der Metaphysik, oder in der Logik, wohin man sie gewöhnlich versetzte, noch nicht vollzählig angegeben hat. Sie lauten wie folget:

- a, Gesetz der durchgängigen Bestimmung (lex determinationis): reflectire auf alles, wodurch Gegenstände bejahend oder verneinend bestimmt sind! nach den Ideen von durchaus allem Einstimmigen und Widersprechenden.
- b, Gesetz der *Gleichartigkeit* (lex homogeneitatis) und *Verschiedenheit* (lex specificationis): reflectire auf alles Gleichartige und Verschiedene (Specifische) der Dinge! nach den Ideen von durchaus allem Verschiedenen und Nämlichen;
- c, Gesetz der *Wesentlichkeit* und *Gründlichkeit*: reflectire auf alles Innere und Aeußere der Dinge! nach den Ideen des durchaus von allem Innern und Aeußern;

- d, Gesetz des *Systematischen*: reflectire auf alle Materie und Formen der Dinge! nach den Ideen von durchaus aller Materie und Form der Dinge.

E, Von den neuern Bemerkungen, die wir über die *Empfindungsfähigkeit* der Vorstellungskraft haben, will ich nur folgender allgemeinsten gedenken:

Dafs nämlich diese Empfindungsfähigkeit, und die von den Einwirkungen der Gegenstände *erhaltenen Bestimmungen des Wirkens unserer Vorstellungskraft*, welche Bestimmungen eben die *Empfindungen* sind, den Grund der *Verschiedenheit* und *Bestimmt-*

heit unserer *empirischen* Erkenntnisse enthalten. Daß diese Fähigkeit von *Kant* für die *Sinnlichkeit* gehalten wird, wenn er die letztere als eine *Fähigkeit, auf die Art, wie man afficirt wird, Vorstellungen zu erhalten*, ansehen läßt, kann noch der Geschichte wegen hier stehen.

F) Die Natur unserer Erkenntnißkraft zeigt sich endlich im Erzeugen des *Bewußtseyns*; in ihrer Natur kommt vor das Vermögen und der Trieb zum *Bewußtseyn*.

Sie zeigt sich ferner auch in der Art, wie sie die Vorstellungen mit dem *Bewußtseyn* im Zusammenhang bringt. *Durch ihre Vorstellungen bestimmt* nämlich die Erkenntnißkraft, und zwar ganz unwillkürlich und bloß durch ihre Natur genöthiget, unser *Bewußtseyn*, daß es ein Erkennen, ein bestimmtes *Bewußtseyn* werde; eben dadurch läßt sie den Gegenstand der Vorstellung mit dem *Bewußtseyn* gleichsam *fassen, percipiren*. Zu der Natur der Erkenntnißkraft gehört also auch das *Perceptionsvermögen* und der *Perceptionstrieb*. Diesen beyden zu Folge bleibt keine Vorstellung bewußtlos und isolirt von dem *Bewußtseyn*; sondern durch eine jede wird das *Bewußtseyn* so bestimmt, daß es ein *Bewußtseyn* des Gegenstandes der Vorstellung wird, und auf diese Art, wie gesagt, diesen Gegenstand faßt. Diese eben verworfene *Bewußtlosigkeit* einer Vorstellung darf man nur mit jener nicht verwechseln, die in dem *Nichtbewußtseyn* mancher Vorstellungen, sie als mögliche *Gegenstände* unseres *Bewußtseyns* angesehen, bestehen soll; — ob diese letztere *Bewußtlosigkeit* nicht bisweilen eintrete? ist eine in die *Erfahrungsseelenlehre* gehörige Frage.

Das *Apperceptionsvermögen*, welches man der Erkenntniskraft zueignet, besteht eigentlich wohl darin, daß jede in der Seele entstandene Vorstellung die Vorstellungskraft der Seele afficirt, und sich durch die dadurch erzeugte Vorstellung von ihr zum Gegenstande des Bewußtseyns macht, den die Seele als etwas *in ihr* Bestehendes, als ihre Eigenheit ansehen muß; daß sie eben dadurch das *Bewußtseyn ihrer selbst* erzeugen muß, so daß jedes Bewußtseyn eines *Gegenstandes* einer Vorstellung zugleich bestimmt werden muß zu einem Bewußtseyn des *Ichs*, dem die Vorstellung des Gegenstandes *eigen* ist. Diese natürliche Einrichtung der Erkenntniskraft, jeden Gegenstand ihrer Vorstellungen mit einem doppelt bestimmten Bewußtseyn zu fassen, nämlich mit einem Bewußtseyn, welches bestimmt ist theils durch die Vorstellung eines Gegenstandes (Perception) theils durch eine Vorstellung des, jene Vorstellungen in sich habenden Ichs (Apperception), nennt man das *Apperceptionsvermögen*. Dieses doppelt bestimmte Bewußtseyn, welches durch jede Vorstellung und in Absicht jedes Objekts derselben nothwendig ist, ist noch dunkles Bewußtseyn, so lange es zu keinen *unterscheidenden* Bewußtseyn geworden ist. Es wird aber *klares* Bewußtseyn, wenn es das Bewußtseyn eines in uns vorkommenden *Bewußtseyns von einem Gegenstande* ist; und *deutliches* Bewußtseyn wird es, wenn es zu einem Bewußtseyn des in uns vorkommenden *Bewußtseyns von einem Gegenstande* sowohl, als auch des *Selbstbewußtseyns*, das wir haben, gediehen ist. Die Bemerkung ist auffallend, daß ein dunkles, klares und deutliches *Bewußtseyn* von einem dunklen klaren und deutlichen *Erkennen* eines Objekts weit

unterschieden sey. Man kann sich eines Gegenstandes *deutlich bewußt seyn*, ohne mit diesem *deutlichen* Bewußtseyn ihn *deutlich zu erkennen*. Ein *deutliches Erkennen* fodert deutliche, aufgeklärte Vorstellungen; aber ein deutliches Bewußtseyn hat dergleichen nicht nöthig, wie aus der Erklärung desselben erhellt. Es ist bekannt, wie diese zweyerley Sachen in der Seelenlehre gewöhnlich verwechselt worden sind; *Reinhold* war der erste, der beyde von einander zu scheiden suchte; seine Lehre hierüber, ob sie gleich von der hier vorgetragenen abweicht, bleibt immer der erste Schritt, mit dem die Fortschritte in dieser Theorie ihren Anfang genommen haben. — Noch will ich aus der Theorie des Bewußtseyns folgende zwey Bemerkungen herausheben, die erste: das *reine* Bewußtseyn ist das durch eine Vorstellung a priori bestimmte; das *empirische* aber ist das durch empirische Vorstellungen bestimmte Bewußtseyn. Von einem Dinge, und von einer Welt überhaupt haben wir ein reines Bewußtseyn; von einem nahnhaften Dinge, und von einer dergleichen Welt aber ein empirisches. — Die zweyte Bemerkung: das *Bestimmtseyn unseres Bewußtseyns* durch eine *bestimmte* Vorstellung heist *Gewißheit* überhaupt; ist diese Vorstellung selbst *unabänderlich* bestimmt, folglich *wahr*, so ist es auch die von ihr abstammende Gewißheit. Ist die unabänderliche Bestimmtheit einer Vorstellung von der Art, daß man für sie andere Vorstellungen als Zeugen anführen kann; so entsteht dadurch eine Gewißheit des Bewußtseyns, die man *Ueberzeugung* nennt: giebt es aber keine solche Zeugen, giebt sich vielmehr eine Vorstellung gerade zu, und bloß durch sich selbst, als *unabänderlich bestimmt an*; so ist die



von ihr abhängende Gewißheit des Bewußtseyns eine *absolute* Gewißheit. Doch das letztere habe ich schon in den Bemerkungen über Wahrheit berührt. Ich setze deßwegen nur noch hinzu, daß *Wolff* die *Gewißheit* mit der *Wahrheit* verwechselt, wenn er sie einer Erkenntniß zuschreibt, und mit dem *Beyfalle*, wenn er sie für einen Begriff von der Möglichkeit allgemeiner, oder Wirklichkeit einzelner Urtheile hält; *Beyfall* ist nämlich das Urtheil über die Wahrheit und unveränderliche Bestimmtheit eines Urtheils.

Eine kurze Vergleichung der *Leibnitzischen* Lehre von den angebohrnen Ideen mit der hier in Skizze vorgelegten Theorie dürfte hier nicht am unrechten Orte seyn, und die Fortschritte der Neuern bemerkbarer machen:

- 1) *Leibnitz* suchte seine angebohrnen Ideen nach keinem sichern Kennzeichen auf; er zählt deßwegen auch solche darunter, die durchaus in der Erfahrung ihren Grund haben, z. B. die Ideen von *Dichtigkeit* und *Festigkeit*. Wie einleuchtend und anwendbar die von den Neuern angeführten Kennzeichen reiner Vorstellungen a priori sind, habe ich mich bemüht oben zu zeigen.
- 2) *Leibnitz* kannte den Gang, die einfachen reinen Vorstellungen a priori *vollständig* aufzufinden, den die Neuern vermittelt einer vorhin bemerkten Hauptclassification unserer Vorstellungen entdeckten, nicht; seine Aufzählung der angebohrnen Ideen ist daher bloß rhapsodisch, bloß durch die *Lockischen* *Raisonnements* veranlaßt; einfache stehen neben abgeleiteten und konkreten; kurz sie machen kein systematisches Ganzes aus. Die Neuern brachten folgendes System davon zu Stande:

# Die Vorstellungen von dem Nichtempfindbaren, ten

---

entweder materiale

entweder

oder

von einem bestehenden  
den *Aeussern* — ma-  
teriale Sinnes - Vor-  
stellungen von einem  
mannichfaltigen be-  
stehenden etwas über-  
haupt.

von einem bestehenden *Innern*; ma-  
teriale *Verstandes*vorstellungen

- a) von dem *Bestehenden*, das als  
Wesen und Kraft eines Dinges  
bestehend vorgestellt wird;
- b) von dem zweyerley *Bestehen-*  
*den*, davon eines und anderes  
als ursprüngliches *Gesetz*, und  
eines und anderes als ursprüng-  
liche *Triebfeder* der Kraft eines  
Dinges vorgestellt werden muß.

---

die der Vernunft  
Schlußvor-  
von Vollendung

in seiner Qualität und Quantität Unbestimmt sind:

---

oder formale

---

dem Sinne eigene  
von Ordnungs-  
weisen

dem Verstande eigene  
von Verbindungs-  
arten,

der Besinnungskraft  
eigene von Ver-  
hältnissen

a) des Aufser- u.  
Nebenseyns —  
Raum

1) Eigenthum, Mangel,  
Einschränkung;

1) von Einstimmung und Widerspruch. — eigenen der Urtheilskraft.

b) der Nacheinanderfolge —  
Zeit

2) Vereintheit, Gröfse,  
Vollständigkeit;

2) von Nämlichkeit u. Verschiedenheit; — eigenen dem Witze.

3) Untergelegtseyn, Abhängigkeit als Inwohnung, das Inhaften;

3) vom Innern und Aeußern; — eigenen der Spähkraft

Setzen, Abhängigkeit als Caussalität, Gesetzseyn;

wechselseitiges Bestimmtseyn, Harmonie;

4) Vermögen, Möglichkeit, Abhängigseyn v. der Art zu wirken;

4) von Materie und Form — eigenen der Einbildungskraft

Trieb, Wirklichkeit, Abhängigseyn v. dem Wirken selbst;

Nöthigung, Nothwendigkeit, Nothwendigseyn d. h. Abhängigseyn vom Vermögen und Trieb

---

eigene formale  
stellung  
oder Unbedingtheit.

- 3) *Leibnitz* hat mehrere von unsern Urvorstellungen nicht rein aufgefaßt, und bestimmt geschieden von andern, vorgelegt. So ist ihm der Begriff vom *Vermögen* der von der *Möglichkeit* der Veränderung: „la puissance (potentia) est la possibilité du changement“ \*). Daher auch mehrere metaphysische Allgemeinbegriffe eine Unbestimmtheit behalten haben, die sich nur dadurch vermeiden läßt, daß man die einfachen metaphysischen Vorstellungen rein und vollzählig aufstellt.
- 4) *Leibnitz* benutzte seine Lehre von den angeborenen Ideen, die mit unsern reinen Vorstellungen a priori auf eins hinaus kommen sollen, zu einer richtigen Naturlehre unserer Erkenntnißkraft nicht. Wie sich die Gesetze dieser Kraft aus diesen Vorstellungen, so wie aus dem Bewußtseyn und seinen Verhältnissen zu unsern Vorstellungen, abnehmen lassen, habe ich aus den Neuern in einem kurzen Abrisse zu zeigen mich bemüht.

Soviel von den Fortschritten in der Naturlehre unserer Erkenntnißkraft; es war nicht möglich mich weitläufig darüber auszubreiten, ohne die Abhandlung, die obnehin durch die vielen hineingehörigen Bemerkungen einen großen Umfang erhält, nicht zu einem großen Werke aufschwellen zu lassen; indessen lassen sich ihre Lücken aus den angeführten Quellen bald ergänzen. Ich komme nun zu den

---

\*) S. dessen *Nouv. Ess.* p. 128.

## 2. Fortschritten in der Theorie unserer Gefühlkraft.

In dieser Naturlehre sind die Fortschritte noch bemerkbarer, als in der vorigen Theorie. *Leibnitz* und *Wolff* liefern dazu nicht mehr, als einige nicht unwichtige, aber zweydeutige Bemerkungen; *Abicht*, der sich die Bearbeitung der Gefühllehre zu einem Hauptgeschäfte gewählt hat, scheint sie unter den Neuern am besten aufgefaßt, und mit Hülfe der Kantischen Entdeckungen in der Theorie der Erkenntnißkraft, am glücklichsten verarbeitet, und zu einem System erzogen zu haben.

Zuerst folgende hieher gehörige Gedanken, die sich bey unserm großen *Leibnitz* und *Wolff* vorfinden; es ist bekannt, daß Des Cartes ihr Vorgänger war. — In seinen *Nouv. Ess.* pag. 120 scheint *Leibnitz* die Abhängigkeit des Gefühls von Vorstellungen anzuerkennen, wenn er sagt: Je crois qu'il n'y a point de perceptions, qui nous foyent tout-à-fait indifférentes; aber wenn er gleich darauf einen Begriff vom Vergnügen und Schmerz geben will, so scheitert er, wie er selbst bemerkt, an einer unüberwindlichen Klippe: le plaisir, heisst es, ou la douleur paroît *consister* dans une aide ou dans un empêchement notable. Allein diese verfehlte Erklärung giebt denn doch einen vortrefflichen Wink. S. 153 versucht er die genetische Erklärung, welche auch in seiner *Theodicee* vorkommt: le plaisir est un sentiment de perfection, et la douleur un sentiment d'imperfection, pourvu qu'il soit assez notable, pour faire qu'on s'en puisse *appercevoir*. Freilich, darf man dabey an die Erklärung S. 509: *sentiment est la perception d'une vérité*, nicht denken.

In seiner Theodicee finden sich mehrere gute Winke für den Theoristen; ich will sie anführen, wie sie auf einander folgen: S. 281. les plaisirs de l'esprit sont les plus purs et les plus utiles pour faire durer la joye; und kurz darauf stimmt er dem Cartesius bey, welcher glaubte: que même parmi les plus tristes accidens et le plus pressantes douleurs, on y peut toujours être content, pourvû qu'on sache user de la Raison; er meynt, daß die Menschen durch Nachdenken und Uebungen allerdings dahin gelangen könnten, und führt außer den Märtyrern und ganzen Nationen, z. B. Huronen, Irokesen u. a. noch den spanischen Sklaven zum Beyspiel an, der um seinen Herrn zu rächen, den Punischen Gouverneur umbrachte, und sich unter den größten Martern darüber freute, „il peut faire honte aux philosophes, setzt er hinzu, pourquoi n'iroit-on pas aussi loin que lui? on peut dire d'un avantage, comme d'un desavantage: cuivis potest accidere, quod cuiquam potest — der letzte Fingerzeig war besonders werth benützt zu werden. Auch redet er S. 283 von einer joye dominante fondée en raisons, und empfiehlt außer der Erziehung und außer Abhärtung un grand exercice à conserver une certaine présence d'esprit au milieu des distractions et des impressions les plus capables de le troubler zu jener beständigen Gleichmüthigkeit der Seele. Daß jede vorkommende Vollkommenheit *geradezu* Gegenstand eines Vergnügens werden könne, behauptet er an verschiedenen Orten; so heist es S. 300. tout plaisir est un sentiment de quelque perfection; on l'aime un objet, à mesure qu'on en sent les perfections. S. 335. bemerkt er: que les chagrins et les peines qui accompagnent la victoire sur les passions, tournent en quel-

ques-uns en plaisir; par le grand contentement qu'ils trouvent dans le *sentiment vif de la force de leur esprit* et de la grace divine.

Wolff in seiner deutschen Metaphysik S. 247-260 sagt von der Lust, sie *sey ein Anschauen* der Vollkommenheit eines Gegenstandes; aber bald darauf läßt er sie aus einem solchen Anschauen *entstehen*. Er bemerkt dabey, daß diese Vollkommenheit nicht immer *wahr* seyn müsse, diese Wahrheit sey nur zu einer *unveränderlichen* Lust nöthig. Je größer die Vollkommenheit, je größer die Lust; ihre Entstehung setzt nur klare Erkenntnisse voraus; denn deutliche und gründliche Erkenntnisse halten sie in Schranken; nur die Lust an der Vollkommenheit des Verstandes setzt dergleichen Erkenntnisse voraus.

So weit diese Philosophen. Andere, so wie Baumgarten, Eberhard und Mendelssohn verfolgten diese Spuren des Genie's; ihre Beobachtungen haben ihren Werth, besonders die Mendelssohnischen: allein ich finde bey ihnen nicht einmahl den Weg bezeichnet und gerechtfertiget, den man, um zu einer vollständigen Erkenntniß unserer Gefühlnatur zu gelangen, einzig und unumgänglich zu gehen hat: und dieß wäre denn doch wohl das erste, um was sich der Theorist bekümmern sollte. — Wenn einige aus der neuern Schule sogar die Möglichkeit einer solchen Theorie bezweifeln, so geschah es wohl aus keinen andern Gründen, als weil sie mit ihren Vorgängern Empfindungen, Vorstellungen und Gefühle miteinander vermischen, und bey dem Schlusse von den Wirkungen auf die Natur der Kraft derselben (der Schlüssel zu der Naturlehre der Erkenntnißkräfte) ein Schluss, der bey den Gefühlen und der Gefühlkraft keine Anwendbar-

keit findet, den andern umgekehrten, nämlich von den bekannten Bestimmungsursachen auf die noch unbekannte Fähigkeit und Wirkungsart einer Kraft zu schließen, übersahen.

Man verwechselte, sagte ich, Gefühle mit Vorstellungen, und nahm beyde für einerley Produkte der Seele an, das thaten diejenigen, welche *alle* Wirkungen der Seele für *Vorstellungen* hielten. — Man verwechselte Gefühle mit Empfindungen; das that auch wohl der scharfsinnige *Eberhard* in seiner Theorie des Denkens und Empfindens, wo er S. 32 der Seelenkraft das einzige Bestreben *Vorstellungen* zu haben zueignet, folglich die Gefühle oder die Empfindungen, wie er sie nennt, für etwas *leidend* empfangenes, für das, wobey sich die Seele als leidend ansehen muß, hält S. 35. In der That, unter diesen Voraussetzungen war es nur dem besondern Tiefsinn solcher Männer vorbehalten, auf das Feld der Gefühle und des Herzens so viel Licht zu verbreiten, als jene genannten Philosophen es gethan haben; man mußte ihren Scharfsinn krönen, wenn man die Resultate desselben auch nicht hätte krönen können.

Und doch scheint der Unterschied zwischen Vorstellungen, Gefühle und Empfindungen auffallend zu seyn. Durch Vorstellungen *erkennen* wir Gegenstände, durch angenehme und unangenehme Gefühle *nie*; jene bestimmen das Bewußtseyn zu einem *Erkennen*, und diese hingegen zu einem *Fühlen*; Vorstellungen und Gefühle sind in uns *wahrnehmbar*; Empfindungen *nie*, sie sind bloß erschließbar. Um auf sie zu kommen schließen wir ohngefähr so: eben jetzt erst sind in der Seele Vorstellungen erschienen; sie weisen auf Gegenstände als auf ihre Ursachen; unsere Vor-



stellungskraft muß sie also wohl so erzeugt haben, daß sie durch die Gegenstände und durch ihre Einwirkungen auf sie, dazu bestimmt und genöthigt worden ist; sie muß es gelitten haben, daß Gegenstände gewisse *Bestimmungen ihres Wirkens* in ihr hervor gebracht haben. Hier erst sind wir bey den *Empfindungen*; es sind nichts anders, als *erhaltene Bestimmungen des Wirkens unserer Vorstellungskraft*. Bey ihnen, aber auch nur bey ihnen, hat sich die Seelenkraft *leidend* verhalten; und dieses *Leiden* denkt man sich immer bey *Empfindungen*. Allein Vorstellungen und Gefühle sind *wahrnehmbare Wirkungen* in der Seele, die sie *nicht* in sich aufgenommen, die sie nur durch ihre *Thätigkeit* in sich erzeugt haben kann; bey ihnen zunächst hat man also an *kein Leiden* der Seele, sondern an *Thätigkeit* derselben zu denken. Die Gefühle sind Inhärenzen der Seele, die ihr so wenig wie die Vorstellungen eingeffloßt worden sind; sie bestanden nicht in den gefühlten Objekten, sie giengen nicht von Blumen und Kräutern aus, wurden auf ihrem Wege zur Seele keine selbstständigen Dinge u. s. w., also wurden sie von der Seele erzeugt. Sie bestehen in der Seele nebst den Vorstellungen, sie haben das nämliche Geschäft wie diese, und das ist: das Bewußtseyn zu bestimmen; sie bestimmen es zu einem *Fühlen*, die Vorstellungen zu einem *Erkennen*. Die Seelenkraft als nächste Erzeugungsquelle derselben ist *Gefühlkraft*, der ein *Vermögen* und eine *Fähigkeit* zukommt; für die *Empfindungen* hat nur die Seele als *Vorstellungskraft* eine *Fähigkeit*, kein *Vermögen*.

Der mögliche Schlüssel zu der Natur der Gefühlskraft ist der Schluß „von den Arten der Bestimmungs-

ursachen der Gefühlkraft auf die eigenthümliche *Fähigkeit*, und eben *dadurch* auf das eigenthümliche *Vermögen* derselben“. Gesetzt nämlich, die Seele als Gefühlkraft ließe sich *nur* durch eine gewisse Art des Bewußtseyns, das durch gewisse Arten von Vorstellungen zu einem besondern Erkennen bestimmt worden ist, zur Erzeugung der Gefühle bestimmen, und rühren; so würden wir durch die Erkenntniß dieser Arten des Bewußtseyns, und seiner möglichen Modificationen, die sich vielleicht a priori angeben lassen, zu einer sichern und vollständigen Erkenntniß der eigenthümlichen Fähigkeit und des ursprünglichen Vermögens d. h. der Natur unserer Gefühlkraft gelangen können. Diesen Weg verfolgt nun *Abicht* in seiner Theorie; ich halte mich dabey an seine Elementarphilosophie.

*Zuerst* sucht er die Abhängigkeit der Gefühle von *Vorstellungen* durch folgende Thatsachen und Schlüsse zu erhärten: Es ist Thatsache, „Gefühle richten sich nach Vorstellungen, und Vorstellungen von Gegenständen sind immer mit Gefühlen, die wir auf diese Gegenstände beziehen, verknüpft.“ Ferner „wenn Gegenstände auf uns einwirken, und Vorstellungen in uns erzeugen; so sind nicht immer diejenigen Gefühle sogleich da, die wir zu gewissen Zeiten von ihnen haben, und auch nicht immer die *nämlichen* der *Art* und der *Stärke* nach.“ Würde also unsere Gefühlkraft durch das *Afficiren der Objekte*, und nicht vielmehr *durch eine Art von Vorstellungen*, die von jenen Objekten *veranlaßt*, aber *nicht nothwendig gemacht werden*, zum Hervorbringen der Gefühle bestimmt; so wären diese unlängbaren Thatsachen durchaus unmöglich. Und wie können mögli-

che Gegenstände, von denen wir *Hoffnungs-* und *Furchtgefühle* doch ohnstreitig haben; uns *als mögliche* Gegenstände, *als die* wir sie doch fühlen, *affici- ren?* Wie der *Mangel*, den wir fühlen und zwar *als einen solchen* fühlen; der *Mangel*, den wir, von unserer Natur genöthigt, als *Gegenstand* und als *Grund* unseres Gefühls desselben ansehen müssen? wie ein *Reale* (ein *geeignetes* Etwas) als ein solches? und als ein solches erscheint es als *Grund* und als *Gegenstand* unserer Gefühle. Das Resultat aus allen diesen Gründen ist folgendes:

„Unsere Gefühlskraft hat die eigenthümliche *Fähigkeit*, sich nur durch gewisse Arten von *Vorstellungen*, zur Erzeugung der Gefühle *bestimmen zu lassen*; sie vermag nur Gefühle *zu erzeugen, unmittelbar gerührt durch Vorstellungen*, und durch das von ihnen bestimmte *Bewußtseyn*, aber nur *mittelbar* gerührt durch *die Gegenstände* solcher Vorstellungen.“

Hiernächst sucht er nun die eben angedeutete eigene Art von Vorstellungen auf, die das Herz, ich meyne die Gefühlskraft nur allein *unmittelbar rühren* können. Dafs wir alle unsere Gefühle nur als *Selbstgefühle* denken müßten; dafs Vorstellungen von äußern Objecten *nicht immer die nämlichen* Gefühle erwecken, was sie doch müssen; wenn sie *von sich selbst rührend* wären, und nicht bloße *Veranlassungen* zu andern Vorstellungen, welche unmittelbar und eigentlich rührend sind; dafs wir das Wesen und die Natur unserer Seele nicht fühlen — diels beweist ihm die Gültigkeit seines Hauptgesetzes der Gefühlskraft:

„Dafs sich nur diese Kraft *durch Vorstellungen, von den erwerbba- ren Eigenschaften des Ichs*

„rühren und zur Erzeugung der Gefühle bestim-  
 „lasse, das eben darin ihre *Hauptfähigkeit*  
 „bestehe.“

Die erwerbbaaren Eigenschaften des Ichs sind aber nichts anders als dasjenige an der Seelenkraft, welches als ihr eigen vorgestellt, ihr *Reale*, als ihr fehlend vorgestellt, ihr *Mangel*, als zählbar vorgestellt ihr *Grad* und *Stärke* — genannt wird. Und diese Eigenschaften sind erkennbar aus den wahrnehmbaren und denkbaren *Wirkungen*, in deren Hervorbringung oder Nichthervorbringung die Seelenkraft ihre *Stärke* und *Schwäche* zeigt.

So viel Kräfte sich also in der Seelenkraft unterscheiden lassen, so vielerley erwerbbaare Eigenschaften derselben lassen sich auch vorstellen; so vielerley Arten von Gefühlen sind auch durch dieselben möglich. Da nun die Vorstellungen von diesen Eigenschaften Bestimmungsursachen und Gesetze für die Gefühlkraft sind; so nennt unser Theorist die mannichfaltigen Vorstellungen von diesen verschiedenen Eigenschaften der vielerley Seelenkräfte *materiale* Gesetze der Gefühlkraft, *materiale* delfswegen, weil sie etwas *Bestehendes*, nämlich jene Eigenschaften vorstellen.

Allein diese Eigenschaften können auch *auf gewisse Weise bestehend* vorgestellt werden; die Vorstellungen von den möglichen *Bestehungsarten* (Formen) derselben, nennt er *formale* Gefühlgesetze, z. B. die Vorstellungen von Eigenseyn, von Gröfse einer Eigenschaft u. d. gl. — Jeder Begriff von einer solchen Eigenschaft muß eine materiale Vorstellung von der Eigenschaft, und eine formale Vorstellung von einer und andern Bestehungsart derselben enthalten; in der Sache sind also diese zweyerley Gefühl-  
 gesetze

gesetze nicht getrennt; aber in der Theorie müssen sie besonders betrachtet werden.

Die Kräfte der Seele, welchen fühlbare Eigenschaften zukommen können, sind folgende; ich will zugleich ihre fühlbaren Eigenschaften selbst, obgleich ganz bloß, und noch so, wie sie ohne Bestehungsarten vorgestellt werden müssen, angeben:

1) die Erkenntnißkraft mit ihren Theilen

- A. die *Sinneskraft*; ihre erwerbbare Eigenschaft heißt *Sinnheit*; es sind also Gefühle der Sinnheit möglich;
  - B. der *Verstand*, seine erwerbbare Eigenschaft ist die *Verständigkeit*; es giebt Gefühle der Verständigkeit;
  - C. die *Vernunft*; ihre erwerbbare Eigenschaft ist die *Vernünftigkeit*; daher Gefühle der Vernünftigkeit;
  - D. die *Besinnungskraft*, ihre erwerbbare Eigenschaft ist die Besonnenheit; — Zweige derselben sind:
    - a) die *Urtheilskraft* — Besonnenheit der Urtheilskraft, das Gefühl derselben ist also eine Art von Besonnenheitsgefühlen;
    - b) der *Witz* — Besonnenheit des Witzes, welche wieder eine besondere Art von Besonnenheitsgefühlen zuläßt.
    - c) die *Spähkraft* — Besonnenheit derselben, mit einer neuen Art von Besonnenheitsgefühlen;
    - d) die *Einbildungskraft* — Besonnenheit derselben mit einer vierten Art von dergleichen Gefühlen.
- 2) Die *Gefühlkraft*, deren erwerbbare Eigenschaft die *Gefühlsamkeit* heißen kann; eine Art unserer Gefühle sind solche Gefühle der Gefühlsamkeit;
- 3) die *Willenskraft*, ihre erwerbbare Eigenschaft heiße *Muth*, die Gefühle derselben sind Gefühle des Muthes,

Die Vorstellungen von den fühlbaren Eigenschaften dieser Kräfte, folglich die *materialen Gefühlgesetze*, fliessen aus der Seele selbst, und sind Gefühlgesetze a priori; denn wir können uns nur durch uns selbst vorstellen.

Die *Bestehungsarten* dieser Eigenschaften werden und müssen im Allgemeinen mit denjenigen *formalen* Vorstellungen vorgestellt werden, die aus unserer Erkenntnißnatur ihren Ursprung nehmen, und welche oben schon aufgezählt worden sind; sie müssen damit vorgestellt werden, weil wir mit ihnen *alle* Dinge, die wir uns denken wollen, denken müssen. Wir haben also auch die *Quelle der Vorstellungen von den möglichen Bestehungsarten* und Formen unserer fühlbaren Eigenschaften *in uns selbst*, und sie lassen sich a priori vollzählig angeben; es sind nämlich folgende:

- 1) Sinnliche: die Vorstellungen von dem *irgendwann* und *irgendwo* jener Eigenschaften.
- 2) Verständige: die Vorstellungen
  - a) von dem *Eigenseyn*, oder *Fehlen*, oder *Eingeschränktseyn*,
  - b) von der *Einheit* und *Zählbarkeit*, *Größe* und *Vollständigkeit* derselben,
  - c) von ihnen als *Inhärenzen* des Ichs, als *Wirkungen* der Seelenkraft, und von ihrer *Harmonie*, *Ebenmäßigkeit* und *Schönheit*;
  - d) von ihrer *Möglichkeit*, *Wirklichkeit* und *Nothwendigkeit*;
- 3) Vernünftige: die Vorstellung von dem *Vollendetseyn* derselben;
- 4) Besonnene: diese dienen hauptsächlich zur Bestimmung der *Wahrheit* jener rührenden Vorstellungen

und Gesetze der Gefühlkraft, besonders in vorkommenden Fällen; sie sind also mehr *regulativ*, weniger *konstitutiv*.

Materiale und formale Vorstellungen in besondere Gefühlsgesetze zusammengefaßt sind *konkrete* Gefühlsgesetze, deren Tabelle nun folgende ist:

Die Vorstellung

- 1) von der Bestehungsart der Sinnheit, Verständigkeit u. s. w. *in der Zeit und in dem Raume*, den die Seele einnimmt;
- 2) von der *eigenen* (realen) Sinnheit (genannt *Güte des Sinnes*), *Verständigkeit* (*Güte des Verstandes*), *Besonnenheit* (*Güte der Besonnenheit*), *Vernünftigkeit* (*Güte der Vernunft*), *Gefühlsamkeit* (*Güte des Herzens*), *Muth* (*Güte des Willens*). Diese konkrete Vorstellung ist Gesetz aller *angenehmen* Gefühle dieser genannten Eigenschaften.
- 3) von der *fehlenden* Sinnheit (genannt *Uebel des Sinnes*) und *Verständigkeit* (*Uebel des Verstandes*) u. s. w. Diese Vorstellung ist das Gesetz der Erzeugung aller *unangenehmen* Gefühle jener Eigenschaften;
- 4) von der *eingeschränkten* Sinnheit (*Halbübel des Sinns*) *Verständigkeit* (*Halbübel des Verstandes*) u. s. w. Diese Vorstellung ist das Gesetz aller *vermischten* Gefühle jener Eigenschaften.
- 5) Von der Sinnheit, Verständigkeit etc. jede als *Eins*, als *meßbar* vorgestellt, und zwar als dem Ich *eigen*, und als *eins* zugleich, — dann heißt die so vorgestellte Sinnheit und Verständigkeit, *Werth* und *Würde* des Sinns, des Verstandes etc. — Diese Vorstellung ist das Gesetz des Gefühls der *Selbstwürde*, welches man den *edeln Stolz*

zu nennen pflegt; — wird aber die Sinnheit, Verständigkeit u. s. w. als dem Ich *fehlend* und zugleich *als Eins* vorgestellt; so ist diese konkrete Vorstellung eine solche, die die *Unwürde* des Sinnes, Verstandes etc. vorstellt, und sie ist das Gesetz des *unangenehmen Gefühls eigener Unwürde*, und der Selbstverachtung;

- 6) von der *vollständigen, genügenden* dem Ich zugehörigen Sinnheit, Verständigkeit etc. Diese Vorstellung ist das Gesetz des *angenehmen Gefühls der Zufriedenheit* mit sich selbst und der *Selbstgenügsamkeit*;
- 7) von der *Inwohnung* der *Sinnheit*, Verständigkeit in dem Ich und Selbst — Daher das *Selbstgefühl*;
- 8) von der Sinnheit, Verständigkeit etc. als *Eigenheit* des Ichs als einer *Kraft* — daher *Kraftgefühle*,
- 9) von der *Harmonie, Ebenmäßigkeit* der fühlbaren Eigenheiten *aller* Seelenkräfte — Gesetz des Gefühls der *Harmonie* und *Seelenschönheit* (der Seelenvollkommenheit ist zu vieldeutig);
- 10) von der Sinnheit, Verständigkeit etc. als einer dem Ich *künftig möglichen eigenen* Eigenschaft — Gesetz der *Hoffnungsgefühle*, — oder als einer dem Ich *unmöglich eigenen*, — Gesetz der *Verzweiflung* u. s. w.
- 11) Von der Sinnheit, Verständigkeit etc. als einer dem Ich *vergangen* und *jetzt wirklich eigenen* Eigenschaft. — Gesetz der Gefühle, welche *Genuß* sind;
- 12) Von der Sinnheit, Verständigkeit etc. als einer dem Ich *jetzt und vergangen*, *nothwendig*



*zuzuerkennenden Eigenschaft. — Gesetz des sichern Genusses, — oder als einer ihm nothwendigen künftig zuzuerkennenden Eigenschaft. — Gesetz der gewissen Hoffnungen u. s. w.*

Man sieht bald, dafs sich diese Gesetztafel durch eine Zusammensetzung der obigen einfachen Gefühlsgesetze vermehren und vervollständigen läfst, welches aber hier überflüssig seyn würde. Ingleichen halte ich die Angabe der verschiedenen Arten, wie *äußere* Gegenstände diese Gedanken, als Gefühlgründe, veranlassen, und *dadurch entfernte* Gründe und Gegenstände unserer Gefühle werden, für *nicht hieher*, sondern in eine Erfahrungsseelenlehre gehörig.

Sprächen die angeführten Gründe auch nicht für die Gültigkeit dieser Theorie; so würde sie schon der gemeine Menschenverstand in Schutz nehmen, der die mehrsten von jenen Arten der Gefühle und von ihren Gründen und Gegenständen mit Namen, die auch unter den uncultivirten Volksklassen gebräuchlich sind, bezeichnet hat, folglich von der innern Natur des Menschen, als von einer stillen Lehrerin, darauf hingeleitet worden ist.

Blickt man nun nach dieser Theorie wieder zurück auf die *Leibnitzische* und *Wolffische* Anschauung der Vollkommenheit (des Positiven mit anderm dergleichen Zusammenstimmigen) und auf die andern hieher beziehlichen Bemerkungen dieser Männer; so versteht man ihre Winke, und bemerkt mit Vergnügen, dafs sie in die menschliche Gefühlnatur allerdings tiefe und oft scharfe Blicke gethan haben.

Die ursprünglichen *Grenzen des menschlichen Gefühlvermögens* lassen sich nach dieser Theorie, wie mich dünkt, sehr bald ziehen; das höchste Maafs des

*Umfangs menschlicher Erkenntniss und der Umfang der Seiten des menschlichen Herzens, die durch jene Anzahl der Gefühlgesetze gerührt werden können, geben beyde den Maassstab dazu her.*

Auch zu einer *Logik der Aesthetik*, ich will sagen zu einer Wissenschaft von Regeln der Wahrheit aller unserer Gefühle, — eine Wissenschaft, die besonders unserer Moral und unsern Lehren der Erziehungskunst bisher noch mangelte, — enthält jene Theorie die Grundlage. „Ein Gefühl ist wahr, sagt unser Theorist, S. 160, nicht in sofern man durch dasselbe seinen Gegenstand *in der That* fühlt, auch nicht in sofern, als es mit der *Vorstellung*, die es erweckt, *übereinstimmt*; sondern in sofern die dasselbe erweckende *Vorstellung wahr* ist, also in so fern es ein Gefühl einer unserer Person in der That zukommenden (oder auch nicht zukommenden) — Eigenschaft ist“. Und S. 204 u. f. läßt er sich auch in die Erörterung der Hauptpunkte ein, worauf es bey der Beurtheilung wahrer rührender Vorstellungen ankommt; aber sie scheint mir hier nicht an ihrem Platze zu seyn; ich gehe deswegen zu einer andern Materie fort.

### 3. *Fortschritte der Neuern in der Theorie der Willensnatur.*

Um die Untersuchungen über diese Naturlehre gleich anfänglich gehörig ordnen zu können, werde ich sogleich mit einem, wie es mich dünkt, sehr wichtigen, erst in neuerer Zeit bemerkten Unterschiede, der bey dieser Natur statt findet, anfangen müssen. Er geht überhaupt darauf hinaus: die Willensnatur, die Gattung des Eigenthümlichen der Seele in

Beziehung auf den Willen, ist 1, theils die *Willensnatur* als Art von jener, 2, theils die *moralische Natur*. Die Lehre von der erst genannten Willensnatur entwickelt die eigenthümliche *Fähigkeit* der Willenskraft, sich auf eine bestimmte Weise, und irgend wodurch namentlich, in ihrem Handel bestimmen zu lassen; hingegen die Lehre von der *moralischen Natur* beschäftigt sich mit dem Eigenthümlichen der Seelenkraft, woraus etwa gewisse Bestimmungsgründe, gewisse Regeln und Beweggründe für den Willen, fließen. Also, die erste Lehre betrachtet die Seelenkraft als Willen, für den sich gewisse *Gesetze* geben und Beweggründe finden, bey dem sie sich anbringen lassen; die andere hingegen betrachtet das *gesetzgebende* und *exekutive Vermögen* der Seelenkraft, in Beziehung auf sie selbst, sie als Willen angesehen. Es scheint von selbst zu folgen, daß die Theorie der Willensnatur der Lehre von der moralischen Natur vorangehen und den Weg bahnen müsse, daß man nicht wissen könne, worauf man ausgehen müsse, wenn man das Daseyn einer moralischen Natur erweisen will, bevor man sich aus der Natur des Willens noch keinen Begriff von den für eine *so beschaffene* Kraft, wie der Wille ist, *möglichen* Gesetzen und Triebfedern gebildet hat; daß man sich nie versichern könne, ob die Entdeckungen über die moralische Natur, die man ohne die Anleitung jener vorangängigen Idee derselben gemacht haben will, richtig und gültig sind, ob sie in einem wahren Verhältnisse zu der natürlichen Fähigkeit unsers Willens stehen können? Die Vernachlässigung des Ganges dieser Untersuchung findet *Abicht* in der *Kantisch-Reinholdischen* Willenslehre tadelhaft; ihr vorzüglich schreibt er es zu, daß

die darin herrschenden Grundsätze dem gemeinen Menschenverstande so anstößig, und der Anwendung und Ausführung durchaus unfähig scheinen.

Znerst also: was hat *Leibnitz* und *Wolff* in der Theorie unserer *Willensnatur* geleistet, und welche Fortschritte haben die Neuern darin gethan? Vortrefliche Winke, Bruchstücke, partiales Licht glaube ich bey jenen, — Benutzung jener Winke und wissenschaftliche Bearbeitung der Bruchstücke bey diesen zu finden.

*Leibnitzens* Gedanken über die Natur des Willens sind aus folgenden Stellen sichtbar. In seinen *Nouv. Ess.* p. 130, 131 gesteht erdem *Philaleth* ein, daß: nous trouvons en nous mêmes la *puissance* de commencer ou de ne pas commencer, de continuer ou de terminer plusieurs actions de notre ame et plusieurs mouvemens de notre corps, et cela *simplement par une pensée* ou un *choix* de notre esprit, qui determine et commande pour ainsi dire, qu'une telle action particulière soit faite ou ne soit pas faite, und daß: cette puissance est ce que nous appelons *Volonté*. Nur fügt er noch hinzu: que la *Volition* est l'effort ou la tendance (*conatus*) d'aller vers ce qu'on trouve bon et loin de ce qu'on trouve mauvais, enforte que cette tendance résulte *immédiatement* de l'*apperception* qu'on en a; et le corollaire de cette definition est cet axiome célèbre: que *du vouloir et du pouvoir joints ensemble, suit l'action*. — Il y a encore des efforts qui résultent des *perceptions insensibles*, dont on ne s'aperçoit pas, que j'aime mieux appeller *appétitions* que *volitions* (quoiqu'il y ait aussi des *appétitions apperceptibles*) car on n'appelle actions volontaires, que celles, dont on peut s'apercevoir et

sur lesquelles notre réflexion peut tomber lorsqu'elles suivent la considération du bien ou du mal. Das Gut und Uebel, die Gegenstände des Willens erklärt er S. 121. auf folgende Art: le Bien est ce qui est propre à produire et à augmenter le plaisir en nous, ou à diminuer et abréger quelque douleur. Le Mal est propre à produire ou augmenter la douleur en nous ou à diminuer quelque plaisir. — Le Bien est agréable ou utile, et l'honnête lui même consiste dans un plaisir d'esprit. In seiner Theodicee S. 86. lautet die Erklärung des Willens etwas anders: la volonté, heist es da, *consiste* dans l'inclination à faire quelque chose à proportion du bien qu'elle renferme. Cette volonté est appelée *antecedente*, lorsqu'elle est detachée, et regarde chaque bien à part n'étant que bien. Und S. 323 wird gesagt: l'effort d'agir après le jugement fait *l'essence de la volonté*. Der Unterschied zwischen dem Begehrungsvermögen und Willen, auf den ihn seine Lehre von den dunkeln verworrenen und deutlichen Vorstellungen, vom Sinne und Verstande, nothwendig führte, liegt zwar schon in der vorigen ersten Stelle, aber leuchtet auch aus dieser letztern, sie mit den folgenden verglichen, deutlich heraus, S. 333; Les inclinations de l'ame vont sur tous les biens qui se présentent; doch sticht deutlich heraus, daß er beyde an *Vorstellungen* gebunden seyn läßt. Unter dem *Willen*, heist es S. 303, versteht man auch zuweilen une volonté decretoire; aber man nimmt ihn in einem andern Sinne, wenn man von dem vorhergehenden und nachfolgenden Willen redet. Ohne Zweifel spricht er von diesem beschließenden Willen, wenn er S. 270 sagt: der Wille des Geschöpfes *wählt*, in so fern er frey ist,

weil ihm der Gegenstand als Gut vorkommt; aber nicht bloß durch eine bloß *willkürliche Bestimmung*, welche von der Vorstellung des Gegenstandes unabhängig ist. — Die Bemerkung, daß das Wollen kein Gegenstand des freyen Willens sey, findet man an mehreren Orten, unter andern S. 105.

*Wolff* \*) hält den Willen bald für eine *Neigung* des Gemüths s. S. 300, bald für ein *Vermögen* der Seele, *sich* zum Guten zu *neigen* und vom Bösen *abzuneigen* S. 301. — Die *Beweggründe* des Willens sind die *Vorstellungen* vom Guten und Bösen S. 302; aber Lust und Unlust gehören *auch* zu den Beweggründen S. 306; nicht weniger die Affekten S. 207. — *Gleiche* Beweggründe geben keinen Ausschlag S. 309. Bey dem *vorhergehenden* Willen sind noch nicht *alle* Beweggründe bey einander; aber wohl bey dem nachfolgenden; beyde sind oft einander zuwider S. 307, 308. Der Wille *wählt* auch aus den möglichen Dingen, was uns am meisten gefällt \*\*). Indessen ist dasjenige *gut*, was unsern *sowohl innerlichen als äußerlichen Zustand vollkommener* macht. — Dies wären denn beyder erleuchteten Männer Gedanken von der Natur des Willens; ich will nun mit ihnen die neueste Lehre darüber zusammenstellen.

Es ist unläugbare Thatsache: ein bestimmtes Bewußtseyn von einem Gegenstande kündigt sich in uns unwiderstehlich als einen *Bestimmungsgrund* der Seelenkraft zum Bewirken des bewußten Gegenstandes an. Die *Seelenkraft* ist also *Wille* in der weitesten Bedeutung; eben diese *Fähigkeit*, sich durch

---

\*) S. dessen deutsche Metaphysik.

\*\*) S. dessen Moral. S. 2.

ein solches Bewußtseyn zum Bewirken des bewußten Objekts bestimmen zu lassen, macht sie dazu. — Diese Fähigkeit, *Reizbarkeit* genannt, ist der *einfachste Hauptcharakter* des Willens, und das *Hauptgesetz* seiner Natur. Er ist *innerer Wille*, wenn seine Gegenstände in uns, *äußerer Wille* aber, wenn seine Gegenstände außer der Seele liegen. Sein Gegenstand heist *Zweck*, in so fern er durch das Bewußtseyn von sich *Grund* unseres Wollens wird; also nur eine Willenskraft, die sich durch Bewußtseyn bestimmen läßt, hat *Zwecke* ihres Bestrebens. Das *bestimmte* Bewußtseyn von einem Zwecke heist der *Vorsatz*; ein *entschiedener Vorsatz* ist ein *Entschluß*.

Wie muß aber das Bewußtseyn selbst bestimmt seyn, wenn es Bestimmungsgrund des Willens werden soll? Die Antworten auf diese Fragen enthalten die besondern Gesetze der Willensfähigkeit.

Das *zweyte* Naturgesetz: nur ein solches Bewußtseyn, das durch eine Vorstellung zu einem Erkennen und durch ein Gefühl zu einem Fühlen des Willensgegenstandes *zugleich* bestimmt worden ist, *kann* der vollständige Bestimmungsgrund unseres Willens seyn. Außer der Erfahrung, die dies bezeugt, giebt es auch folgenden Beweis dafür. Jede Kraft, folglich auch der Wille, bedarf *zweyer* unterscheidbarer Bestimmungsgründe, nämlich *erstlich* eines *Lenkungs-* oder *Neigungsgrundes*, *Regel* genannt, diese muß ihre Art und Weise zu wirken, ihre *Neigung* und ihr *Vermögen* bestimmen; *zweytens*, bedarf sie einer *Triebfeder*, die bey dem Willen *Beweggrund* genannt wird, dieser muß sie zum *Wirken* selbst und zu der *Stärke* ihres Handelns bestimmen, oder er muß einen *Trieb* in ihr hervorbringen. Denn, wenn in jeder Wirkung

einer Kraft etwas zu irgend einer Zeit Gesetztes (Stoff der Wirkung), und eine gewisse Art und Beschaffenheit desselben (Form der Wirkung) enthalten ist; so muß auch in ihrer Ursache und Kraft ein doppeltes Bestimmte seyn, nämlich eine Neigung und ein Trieb, vorhanden seyn; folglich auch ein doppelter Bestimmungsgrund. Nun ist aber der *allgemeine* Bestimmungsgrund des Willens das *Bewußtseyn* von dem Gegenstande des Wollens; demnach muß das Bewußtseyn, damit es ein vollständiger Bestimmungsgrund des Willens werden möge, auf eine doppelte Weise bestimmt seyn. Allein das Bewußtseyn läßt sich nur durch eine Vorstellung zu einem *Erkennen*, und durch ein Gefühl zu einem *Fühlen* eines Gegenstandes bestimmen; also kann auch nur ein so doppeltbestimmtes Bewußtseyn der ganze Bestimmungsgrund unsers Willens seyn. In Grunde sagt man das nämliche, wenn man behauptet: das Bewußtseyn als Erkennen und Fühlen, ist Grund unsers Wollens, oder: die Vorstellungen und Gefühle zusammen sind dieser Grund, oder: ein erkannter und zugleich gefühlter Gegenstand ist (obgleich jederzeit *durch* unsere Vorstellungen und Gefühle von ihm) dieser Bestimmungsgrund.

Das *dritte* Naturgesetz lautet wie folgt: das Bewußtseyn als Erkennen, also die Vorstellung und das Erkennbare eines Gegenstandes durch die Vorstellung davon, ist *Regel* und Grund der *Neigung* des Willens; hingegen das Bewußtseyn als Fühlen, folglich auch das Gefühl, und das Fühlbare des Objekts durch das Gefühl davon, ist *Triebfeder* und Grund des *Triebes* desselben. Denn nur ein *Gedanke* kann, seiner Natur gemäß, das Geschäft der Lenkung und



Richtung der Kraft nach ihrem Ziele, das er uns zu erkennen giebt, eigen seyn; das Gefühl ist blind. Was dieser Grund sagt, bestätigt auch die innere Beobachtung.

Das *vierte Naturgesetz*: Nur Vorstellungen von *möglichen* und *uns möglichen* Gegenständen, und nur *Vorgefühle* von dergleichen Gegenständen, können unsern Willen bestimmen. Denn was uns schon *wirklich* zu Theil geworden ist, kann nicht durch unser Wollen erst dahin gebracht werden sollen; und was wir nicht durch unsere Stärke zu erlangen *möglich* finden, das können wir zwar *wünschen*, *verlangen* und *fordern*, aber nicht *wollen*.

Das  *fünfte Gesetz*: Soll in unserm Willen ein Wollen für oder wider ein Objekt entstehen; so muß der Gedanke und das Vorgefühl *ein* und *das nämliche Objekt* haben, so daß das Bewußtseyn durch sie zu einem Erkennen und Vorfühlen des *nämlichen Gegenstandes* bestimmt wird. — Die Wahrheit dieses Gesetzes ergibt sich schon aus dem vorigen; die Voraussetzungen seiner möglichen Erfüllung verdienen aber, daß man einige Augenblicke dabey verweilt. Der Gegenstand unseres Wollens ist jederzeit etwas *Mögliches*; allein das Mögliche kann uns durch sich selbst nicht afficiren, und ein Gefühl von sich in uns erwecken; und dennoch ist zum Wollen ein Gefühl nöthig, das auf diesen möglichen Gegenstand, als auf seinen Grund hinweist. Man sieht daraus die Nothwendigkeit dessen, was oben in der Gefühllehre bewiesen wurde, daß nämlich unsere Gefühle *durch Gedanken* erweckt werden müssen. — Allein nicht genug; es wurde oben dargethan: daß alle unsere Gefühle nur die *erwerblichen Eigenschaften unserer Per-*

son zu unmittelbaren Gegenständen haben, daß sie folglich allesamt unsern Willen zu diesen Eigenschaften hintreiben müssen; — wie ist aber unter dieser Voraussetzung das Wollen *äußerer* Gegenstände möglich? Offenbar nicht anders als dadurch, daß die Äußern, und überhaupt alle von den an sich fühlbaren Eigenschaften unserer Seele verschiedenen, Objekte, als Bedingungen und Mittel unserer fühlbaren Seeleneigenschaften, und dadurch als *entfernte* und *bedingte* Gründe unserer Gefühle erscheinen. Hierin liegt der Grund der Eintheilungen der Güter und Uebel, worauf ich aber hier nur hindeuten darf.

*Sechstes Gesetz:* Unser Wille kann also nur das Gute und Böse zu seinen Gegenständen und Zwecken haben, und alle seine möglichen Objekte können entweder *Güter* oder *Uebel* seyn. Ein *Gut* ist ein erkennbarer und zugleich *angenehm* fühlbarer Gegenstand des Willens; ein *Uebel* aber ein erkennbarer und zugleich *unangenehm* fühlbarer Willensgegenstand. Da nun jeder Gegenstand unseres Willens ein zugleich erkannter und gefühlter Gegenstand seyn muß, — nach den vorigen Gesetzen des Willens, — alle fühlbaren Gegenstände aber nur entweder angenehm oder unangenehm gefühlt werden können; so folgt von der einen Seite, daß ein *Gut* und *Uebel* nichts anders seyn könne, als wofür beyde in dieser Theorie gehalten werden, und von der andern Seite, daß das letztere Gesetz seine Gültigkeit habe. *Kant*, und andere mit ihm, hegen, wenigstens von einem absoluten Gute und Uebel, andere Gedanken, aber, wie mich dünkt, bloß beliebige und unerweisliche; *Leibnitz* und *Wolff* scheinen diese Begriffe richtiger auf-

gefaßt zu haben, wie sie denn fast immer der Natur am nächsten kommen.

*Siebentes Gesetz:* Unser Wille kann nur dasjenige, was *ausschließlich* als etwas Gutes uns erscheint, zu erlangen trachten und *begehren*, und bloß, was *ausschließlich* als etwas Böses uns vorkommt zu vermeiden oder zum Nichtseyn zu bringen suchen und verabscheuen. Denn wenn irgend ein Gegenstand als ein Uebel vorkommt, weil er auf irgend eine Weise Grund eines widrigen Gefühls wird, aber er erscheint zugleich als vielleicht *entfernter* Grund eines angenehmen Gefühls; so ist er nicht ausschließlich ein Uebel für uns, und er kann ein Gegenstand des Begehrens werden. Leicht zu ziehende Folgen aus dem vorigen sind

*Das achte Gesetz:* Dafs unser Wille die Erkenntnifs und den Genuß eines wirklichen ausschließlichen Gutes, und die Nichterkenntnifs und den Nichtgenuß eines wirklichen ausschließlichen Uebels als eines solchen, zu Zwecken seines Wollens haben könne, also einen Gegenstand solcher Erkenntnisse und Genüsse nicht um sein selbst, sondern um dieser unserer Erkenntnisse und Genüsse von ihm willen; und das

*Neunte Gesetz:* Dafs auch unser Wille das Nichtseyn einer Erkenntnifs und eines Gefühls von einem wirklichen ausschließlichen Uebel nicht um sein selbst willen, sondern bloß als einen bedingten Zweck wollen könne; weil sonst der Wille die bloße Entfernung des Mangels innrer fühlbarer erwerblicher Eigenschaften zum letzten Grunde müßte haben können, also einen Mangel von Genuß, — welches unmöglich ist. Hieraus fließt nun unmittelbar das

*Zehnte Gesetz:* unserm Willen kann nur die *Wirklichkeit* des ausschließlichen Guten, und namentlich die *Erkenntniß* und das *Gefühl* desselben *als eines solchen*, letzter Grund und Zweck seines Wollens seyn.

*Das elfte Gesetz* ist ebenfalls Folge des vorigen. Alles Wollen des Willens ist immer eine Zuneigung und ein Trieb zugleich gegen ein ausschließliches Uebel.

*Zwölftes Gesetz:* das *bedingt Gute* können wir nur *als ein solches*, also nicht um sein selbst willen, wollen.

*Dreyzehntes Gesetz.* Nicht durch *abstrakte Regeln*, sondern durch Gedanken von einzelnen, durchaus bestimmten Gütern oder Uebeln, kann unser Wille zu einzelnen Handlungen bestimmt werden; denn jede Handlung ist eine einzelne und bestimmte, sie verlangt also auch einen einzelnen, durchaus bestimmten Grund.

*Vierzehntes Gesetz:* Unser Wille, läßt sich also auch weder durch materiale noch formale Regeln *allein*, sondern nur durch konkrete (wahre und falsche) Regeln geneigt oder ungeneigt machen; auch sind nur mit solchen *konkreten* und zugleich *einzelnen* Gedanken von Gütern und Uebeln Gefühle als Beweggründe vereinbar. — *Materiale* Regeln für den Willen sind *Gedanken* von gewissen nahhaften Gegenständen des Willens, es sind nicht, wie man noch neuerlich wollte, Triebfedern; denn materiale Regeln sind immer noch Regeln, die eine andere Funktion in der Willensbestimmung haben, als die Triebfedern; hingegen *formale* Regeln sind Vorstellungen von Bestimmungsarten (Formen) der Willensgegenstände, z. B. der

der Gedanke von Güte, Größe eines solchen Gegenstandes.

*Fünfzehntes Gesetz:* dem Willen, ihn für sich allein betrachtet als die *sich bestimmenlassende* Kraft, ist es gleichviel, ob die ihn bestimmenden Regeln und Beweggründe wahr oder falsch, klar oder dunkel sind.

Es mag immerhin seyn, daß sich das Bild von der *Fähigkeit des Willens*, welches in dieser Theorie nach seinen Hauptzügen, die die Willensfähigkeit als solche nach ihrem Charakteristischen zu erkennen geben soll, entworfen worden ist, mehr auszeichnen lasse, zumahl wenn man auf das Verhältniß mehrerer Regeln und Triebfedern untereinander, und auf das Verhältniß ihrer Stärke und Schwäche noch dabey Rücksicht nehmen will; allein als Grundlage einer systematischen Willenslehre kann diese Theorie immer dienen, so wie mir auch die Fortschritte in der metaphysischen Seelenlehre aus ihr deutlich hervorzu-leuchten scheinen.

Noch ist die Theorie unserer *moralischen Natur* übrig. In der *Leibnitz-Wolffschen* Schule finde ich sehr wenig, was dahinein gehört. Es war auch nicht wohl anders möglich, indem eine glückliche Bearbeitung derselben alle vorigen Theile der Seelennaturlehre voraussetzt; denn in der That konzentriren sich diese Theile in der Lehre von der moralischen Natur, wie die Strahlen in einem Brennpunkte. Indessen will ich die Leibnitzischen und Wolffschen Gedanken, die auf diese Theorie hinweisen, getreulich hersetzen. Daß diese angeführten Gedanken darauf Bezug haben, kann man nicht mehr bezweifeln, wenn man auf den oben gegebenen Begriff der moralischen Natur zurück-

blicken, und daraus die richtige Folge ziehen will: daß die moralische Natur den *vollen Grund der Freyheit des Willens* in sich schliessen müsse.

Leibnitz \*) unterscheidet la liberté de droit und la liberté de fait. Einem Sklaven fehlt jene ganz, einem Unterthan zum Theil; der Arme ist, wenn er sie hat, so frey wie der Reiche. La liberté du fait consiste ou dans la *puissance de vouloir, comme il faut*, ou dans la *puissance de faire ce qu'on veut*; die letztere hat ihre Grade so, daß der Reichste die größte Freyheit hat. Jene, la puissance de vouloir, bezieht sich auf den *Gebrauch* der Dinge, die in unserer Gewalt sind; sie steht entgegen theils der *Unvollkommenheit* und der innerlichen *Gebundenheit des Geistes* durch die Leidenschaften; theils der *Nothwendigkeit*. In dem ersten Gegensatze sie betrachtet, besteht sie hauptsächlich in der Ungebundenheit des *Verstandes*; sie besitzt nur der stoische Weise, die Gottheit; in ihrem zweyten Gegensatze aber unterscheidet sie sich vom Verstande, heist Willkühr (la franc-arbitre) und besteht darin, daß man also will, daß auch die stärksten Gründe, die der Verstand dem Willen vorhält, die Zufälligkeit einer Willenshandlung nicht hindern, sie nicht metaphysisch, logisch, geometrisch nothwendig machen, obgleich *bestimmen* und *gewiss* machen können.

Die zu einer freyen Handlung erforderlichen wesentlichen Stücke werden ebendasselbst, S. 134, vollständiger aber in seiner Theodicee S. 317 so angegeben; erstlich la spontanéité, im Sinne des Aristoteles:

---

\*) S. dessen Nouv. Ess. p. 133.

spontaneum est, cujus principium est in agente. Zum Erweise der Spontaneität kommt ihm die Lehre von den angebohrnen Ideen, und von der vorherbestimmten Harmonie zu statten. Er beruft sich darauf S. 312, wo es heist: une meditation plus profonde nous apprend, que tout (même les perceptions et les passions), nous vient de notre propre fonds avec une pleine spontanéité; und S. 317 ce système (nämlich der vorherbestimmten Harmonie) montre indubitablement, que dans le cours de la nature chaque substance est la cause unique de toutes les actions, et qu'elle est exemte de toute influence physique de toute autre substance excepté le concours ordinaire de Dieu. Zweytens fordert eine freye Handlung l'intelligence, die sich in unsern Ueberlegungen mit der Spontaneität vereint findet. Sie ist es, von welcher S. 263 \*) die Rede ist, wo es heist: peut-on être moins esclave, que d'agir par son propre choix suivant la plus parfaite raison? — L'esclavage vient dedehors, il porte à ce qui déplaît et sur tout à ce qui déplaît avec raison; la force d'autrui et nos propres passions nous rendent esclaves. Drittenis erfordert eine freye Handlung la contingence, car la liberté doit exclure une nécessité absolue et métaphysique ou logique, — quoique elle n'empêche pas qu'on ait des inclinations plus fortes pour le parti qu'on choisit; et elle ne demande nullement, qu'on soit absolument et également indifférent pour les deux partis opposés. Diese Zufälligkeit bestimmt er auf der folgenden Seite näher, wenn er sagt: c'est une

A a 2

---

\*) S. dessen Theodicee.

nécessité morale, que le plus sage soit obligé de choisir le meilleur; und dies ist nach S. 233 une heureuse nécessité, sans la quelle on ne seroit ni bon ni sage. Hieher gehört auch eine Behauptung in dem Nouv. Ess. p. 137 les corps *qui ne peuvent choisir*, sont appelés des agens nécessaires. In diese Lehre kann auch die Eintheilung der Güter in angenehme und nützliche, und in edle (honnêtes) Güter, deren wir schon oben gedachten, gezogen werden.

Aber in einer noch nähern Beziehung ist der Gedanke \*), daß: la volonté ne fuit pas nécessairement la pensée; on peut suspendre son choix; ein Gedanke, den wie bekannt vorzüglich der ältere *Jerusalem* in der Lehre von der Freyheit auszuführen suchte. Indefs: le choix est toujours déterminé par la perception S. 142. Wie nach allen diesen die Freyheit als ein Vermögen des Willens angesehen werden könne, wie S. 136 eingeräumt wird, läßt sich nicht wohl absehen.

Aber welches sind die Güter, die uns unsere moralische Natur zu Gegenständen, Zwecken und Gründen unseres *eigenen* Wollens gemacht hat? Welches ist der letzte Erfolg, den die moralische Natur durch sie zu erzielen sucht, und wie läßt sie ihn durch den Willen erreichen?

Die moralischen Principien sind, nach unsers *Leibnitzens* Meynung \*\*) der Vernunft allein nicht bekannt; sie gründen sich auf innere Erfahrung und auf einen Instinkt, z. B. das Princip: Folge der

\*) Nouv. Ess. p. 140.

\*\*) Nouv. Ess.



Freude S. 45, — sie sind also zwar *abgeleitete*, aber deswegen dennoch *angeborene Wahrheiten des Instinkts* S. 48. Dergleichen Instinkte sind nun folgende: der Instinkt der Gesellschaft, der ehelichen und älterlichen Liebe, der Würde, Anständigkeit und Schamhaftigkeit, der Ehre, des Gewissens und der Furcht vor der Zukunft. Diese alle sind Gehülfen der Vernunft und Spuren von dem Rathe der Natur, S. 56.

Das Ziel, wohin den Menschen seine moralische Natur führt ist nach S. 148 la *félicité*, laquelle ne consiste jamais dans une parfaite possession, qui les créatures rendroit insensibles et comme stupides, mais dans un progrès continuel et non interrompu à des plus grands biens, qui ne peut manquer d'être accompagné d'un desir ou du moins d'une *inquiétude* continuelle, mais telle que je viens d'expliquer, qui ne va pas jusqu'à incommoder. Das Vergnügen, welches wir in dieser Glückseligkeit suchen müssen, ist le bonheur, qui est un plaisir *durable*. — C'est la *raison* et la volonté, qui nous menent vers le bonheur, mais le sentiment et l'appetit ne nous portent que vers le plaisir S. 153.

Der Weg zu diesem Ziele ist der Weg der Tugend, welche, so wie die Wahrheit und das moralische Gute, in dem Natur- und Vernunft-Gemäßen besteht S. 210.

In dem *Wolffischen* Raisonnement, wie es in seiner Metaphysik und Moral vorkommt, trifft man noch mehr Licht an; das macht sein systematischer Gang; folgendes ist der Hauptinhalt desselben: In und von der Seele aus giebt es Beweggründe und freywillige Handlungen; aber die freyen Handlungen

sind durch sie nicht nothwendig und erzwungen, sondern nur gewifs; denn der Mensch läßt sich nicht zwingen das Gute anzuerkennen und zu wählen; er hat Freyheit, d. h. ein Vermögen durch eigene Willkühr aus zwey gleich möglichen Dingen das ihm am meisten Gefallende zu wählen. Der Grund dieser Freyheit ist die Vernunft, welche unsre Vollkommenheit, als unser Hauptgut, als die Hauptabsicht unsers Bestrebens anerkennt, und die Uebereinstimmung und den Zusammenhang unserer Handlungen und deren Folgen mit dieser Vollkommenheit einsieht, folglich nach dieser Einsicht immer das Beste wählen kann. Diese Freyheit ist freylich an [das Gesetz der Natur gebunden; ihre Wahl und die Handlungen nach demselben haben immer eine gewisse Nothwendigkeit; aber Freyheit und Nothwendigkeit heben einander auch nicht auf. So ist ihm also der Mensch sich selbst ein Gesetz; er kann Gutes thun, ohne auf die natürlichen, guten und übeln Folgen, die Gott als Belohnungen und Strafen mit unsern Handlungen verbunden hat, Rücksicht zu nehmen, und sie als Beweggründe zu gebrauchen; das thut auch der Vernünftige niemals, der ist nicht eigennützig, und sucht nicht blofs seinen Vorthail, sondern die *Seeligkeit*, d. h. seine eigene grösste Vollkommenheit, deren Anschauen ihm ein *beständiges* Vergnügen und einen Zustand, desselben d. h. eine *Glückseligkeit* und ein *höchstes Gut* gewährt.

Schade, daß *Wolff* in dem Begriffe der eigenen Vollkommenheit, die das Gesetz der Natur für unsern Willen seyn soll, sowohl die Vollkommenheit der Seele, als des Leibes und unsers äußerlichen Zu-

standes aufnimmt \*) und dadurch von der moralischen Natur, wie ich glaube hernach zeigen zu können, nicht wenig abweicht. Ohne Zweifel war es der angenommene Grundsatz: „dafs eine jede anschauliche Vollkommenheit, an welchem Dinge sie sich finde, durch sich selbst Vergnügen gewähren könne, folglich als ein unbedingtes Gut anzusehen sey,“ der unsern *Wolff* zu jener Ausdehnung seines Begriffs von Vollkommenheit, die nach seiner Theorie der von unserer moralischen Natur uns aufgegebenen Hauptzweck und das Hauptgesetz unsers Wollens seyn soll, verleitet hat. Inzwischen würde er denn doch mit dem Begriffe von Vollkommenheit, in der Lehre von den Pflichten gegen die Seele, den Gesetzen der moralischen Natur noch mehr auf die Spur gekommen seyn, wenn ihm eine vollständigere und richtige Naturlehre der Seelenkraft zu Gebote gestanden hätte.

In der Kantischen Schule wird das Problem unserer moralischen Natur, wie ich glaube, mehr wie ein Knoten zerschnitten, als aufgelöst. Der Mensch, sagt sie, ist so geartet, dafs beyde, seine Sinnlichkeit und seine Vernunft, auf die Willensbestimmung Anspruch machen; jene durch ihre Regel und Foderung des Vergnügens, diese durch ihr Gesetz der Unbedingtheit oder Allgemeingültigkeit der Willensregeln. Durch dieses Gesetz erzielt die Vernunft eine Angemessenheit unsers Wollens zu ihrem Gesetze, welche das absolute Gut und der Hauptgegenstand unserer Wahl seyn soll. So weit die Erfüllung der sinnlichen Neigungen nach Vergnügen mit dieser Ver-

---

\*) S. dessen deutsche Moral. S. 81. 145.

nunftforderung bestehen kann, so weit vergönnt, sie uns die Vernunft, welche in aller Rücksicht die Herrscherinn in uns seyn muß. Die Vernunft kann es aber von sich selbst und durch ihr Gesetz, auch selbst durch die Achtung, die sie sich dadurch verschafft, daß sie mit dem Ansehen ihres Gesetzes die Neigungen der Sinnlichkeit darniederschlägt, nicht dahin bringen, daß der Wille jederzeit ihr in diesen ihren Foderungen folge; sondern der Ausschlag, wohin sich der Wille wenden wird, ob zu ihrem Gesetze, oder zu den Neigungen und Wünschen der Sinnlichkeit, hängt von einem absoluten Vermögen der Seele ab, zwischen beyden Foderungen zu wählen und sich für die eine oder die andere zu bestimmen. Dieses absolute Wahlvermögen nun ist die eigentliche *Freyheit* unsers Willens. —

Man kann diese Theorie als eine Verbesserung der Crusius'schen Lehre von der moralischen Natur ansehen; ob aber auch als einen Gewinn der Metaphysik? — *Leibnitz* und *Wolff* würden wenigstens ihre Gründe gegen eine Freyheit der Gleichgültigkeit auch gegen diese Theorie geltend machen, sie würden sagen: soll vor dem wählenden Willen die eine und die andere Foderung an ihn gleichgeltend seyn; so hat er keinen *zureichenden Grund* seiner Wahl: soll aber die eine mehr vor ihm gelten und überwiegen, so hat er keine Wahl und keine Freyheit in jenem Sinne. Auch ist ja wohl der Wille für sich selbst blind, und kann als solcher keine Wahl und Vergleichung anstellen; nicht zu gedenken, daß jene Angemessenheit der Willensbestimmung zu dem Vernunftgesetze sich schwerlich als ein absolutes Gut, folglich als absoluter Gegenstand und Zweck des Wol-

lens bewähren lasse. — Doch es sey wie dem wolle; ich finde in folgender Theorie \*) eine glücklichere Auflösung unserer Aufgabe. Sie beantwortet folgende Fragen: bietet die Seele *durch* und *an sich selbst* ihrem Bestreben alle absoluten Güter, Gegenstände, Zwecke und Gründe an? Kann sie durch sich ganz allein die *Gedanken* von diesen Zwecken, sowohl von ihrem Materiale als Formale, aus sich selbst erzeugen, und eben dadurch sich absolute, materiale und formale, Gesetze für ihren Willen geben? Ist sie im Stande, mit diesen Gedanken und Gesetzen, bloß aus eigener Macht, *Gefühle* als *Beweggründe* des Willens zu verbinden? Kann sie auch diese Gesetze *anerkennen*, sie von andern Gedanken unterscheiden, und andere Gedanken von Willensgegenständen nach ihnen einrichten oder bewähren, und ihnen eben dadurch erst, also von sich selbst aus, die Macht, den Willen zu bestimmen, ertheilen? Und hat sie endlich den Grund der wirklichen Anerkennung, Unterscheidung und Machtgebung in ihrem eigenen Schoofse? — Alle diese Fragen, die die Aufgabe der Freyheit oder eigener Willensbestimmung zu erschöpfen scheinen, wenigstens so viel sich aus der oben erklärten Willensnatur abnehmen läßt, beantwortet diese Theorie bejahend, und zwar auf folgende Art:

- 1) die Seele giebt sich selbst absolut *materiale* Gesetze für ihren Willen; denn in ihr selbst, in den erwerblichen Eigenschaften ihrer mannichfaltigen Kräfte, findet sie ihr Absolut-Gutes und Böses, also die letzten Gründe ihres Bestrebens,

---

\*) Siehe Abichts Elementarphilosophie.

folglich diejenigen Gegenstände von Gedanken, die für ihren Willen allein absolute Regeln seyn können. Und diese Gedanken von ihren erwerblichen Eigenschaften kann auch nur sie aus eigener Macht erzeugen, sie können ihr durchaus nicht mitgetheilt werden. Die Summe dieser *materiellen absoluten Gesetze* ist der Inhalt folgender Gedanken:

- a) der Gedanke von der erwerblichen *Sinnheit* meiner Sinneskraft;
  - b) der Gedanke von der erwerblichen *Verständigkeit* meiner Verstandeskraft
  - c) der Gedanke von der erwerblichen *Besonnenheit* meiner Besonnenheitskraft, welcher Gedanke folgende andere in sich enthält, nämlich: den Gedanken von der Besonnenheit dieser Kraft, in so fern sie *Aufklärungs- Abstractions- und Uebersetzungskraft* ist; ferner den Gedanken von ihrer Besonnenheit, die ihr als *Urtheilskraft*, als *Witz*, als *Spähkraft* und *Einbildungskraft* eigen werden kann;
  - d) der Gedanke von der erwerblichen *Vernünftigkeit* meiner Vernunftkraft. — So weit die *materiellen Willensgesetze* des Kopfes; —
  - e) der Gedanke von der erwerblichen *Gefühlsamkeit* meiner Gefühlkraft. — Dieser ist das *sittliche materiale Gesetz* des Herzens;
  - f) der Gedanke von dem erwerblichen *Muthe* meiner Willenskraft selbst. — Dieser Gedanke ist das *materiale sittliche Gesetz* des Gemüthes.
- 2) Der Geist giebt sich auch selbst *formale Gesetze* für seinen Willen; denn in der Natur seiner Erkenntnißkraft liegt der Grund zu *formalen Vor-*

stellungen; mit denen er durchaus alle Dinge, folglich auch sich selbst und seine Gegenstände des Wollens in ihm, auf gewisse Weise bestehend vorstellen muß. Diese Vorstellungen habe ich schon vorhin, in der Theorie der Erkenntnißkraft, angeführt, ich will sie deswegen sogleich angeben, wie sie auf Willensgegenstände angewandt und als Willensgesetze lauten:

- a) bey allem deinem Bestreben siehe nur auf *Eigenschaften* deines *eigenen Wesens*, und zwar als solche,
- b) welche *Wirkungen* deiner *Kraft*, folglich *erwerblich*, und an deiner *Kraft* selbst bestehend seyn können;
- c) diese erwerblichen Wirkungen und Eigenschaften deiner Selbst habe bey allem deinem Wollen und Bestreben *sämmtlich* als ein *harmonisches Ganze* und *zusammenstimmendes Schönes* vor Augen; *als ein solches* sey es jederzeit Gegenstand und Zweck deiner Neigung!
- d) denke dir zugleich alle jene erwerblichen Eigenschaften deiner Kräfte als solche, die dir *eigen* werden können; als solche sind sie dir *absolute Güter*, sind sie für dich unmittelbar erfreuliche Gegenstände; als solche also *begehre* sie, d. h. strebe dahin, daß sie, so wie du sie gedacht hast, wirklich, folglich dir in der That *eigen* werden, kurz wolle das *Eigenseyn* jener erwerblichen Eigenschaften!
- e) denke dir ferner auch alle jene erwerblichen Eigenschaften deiner Kräfte als solche, die dir *fehlen* können; als dir fehlende bestehend sind sie *Uebel* für dich, d. h. unmittelbare Gegenstände

deines Mißvergnügens; als solche *verabscheue* sie, wolle so, daß sie dir in der That *nicht fehlen!*

f) denke dir dergleichen erwerbliche Eigenschaften, und die denkbaren Theile von einer jeden Art derselben, einige als dir möglich *eigen*, einige als dir möglich *mangelnde* d. h. als *einschränkende* Theile; als solche bestehend sind sie *Halbgüter* und *Halbübel*; denn als solche sind sie unmittelbare Gegenstände eines *vermischten* Gefühls; *vermeide*, *fliehe* sie als solche!

g) denke dir eine dergleichen erwerbliche Eigenschaft als ein *Vereinbares*, als *Eins*, als einen *Grad* deiner Kraft, als *Stärke* derselben, als ein *Mess- und Zählbares* bestehend; so bestehend ist eine jede solche Eigenschaft dein *Werth* oder *Unwerth*, deine *Würde* oder *Unwürde*, je nachdem sie zugleich entweder als dir *eigen*, oder als dir *fehlend* erscheint: so bestehend eine jener Eigenschaften gedacht, ist sie unmittelbarer Gegenstand eines angenehmen oder unangenehmen Gefühls deines Werthes (eines Gefühls des edlen Stolzes) oder Unwerthes (eines Gefühls der Selbstverachtung): strebe nach *deiner Würde*, und fliehe *deine Unwürde!*

h) denke dir Theile von jeder Art jener erwerblichen Eigenschaften deiner Kräfte, und zwar bestehend als *vereint* zu einem *Grossen*; so bestehend ist sie *große* Stärke einer deiner *Seelenkräfte*, ein Stück von der Gröfse deiner Seele; — kommt sie zugleich als dir *eigen* bestehend vor; so ist sie Gegenstand eines ausgebreiteten *angenehmen* Gefühls des edlen Stolzes, nämlich des



Gefühls der sogenannten *Seelengröße*; sie hat eine *große* Güte, sie ist eine *große* Quelle von Vergnügen: nach solchen *Größen* einer jeden Art von den erwerblichen Eigenschaften der Seelenkräfte strebe!

- i) denke dir Theile von jeder Klasse jener erwerblichen Eigenschaften, und zwar als zusammenbestehend und vereint zu einem *Vollzähligen*, zu einer *vollständigen* Stärke einer jeden deiner Kräfte, die dir in einer gewissen Zeit erwerblich ist und *eigen* werden kann; so bestehend sind die Theile einer solchen Art von Eigenschaft unmittelbarer Gegenstandes eines *angenehmen* Gefühls der *Selbstzufriedenheit* und *Selbstgenügsamkeit*, also ein *vollständiges*, *genügendes* *absolutes* Gut, nach dem du zu streben hast!
- k) denke dir alle jene Eigenschaften auf diese *mannichfaltige* Art bestehend als *mögliche*, als dir auf gewisse Zeiten zu erstreben oder zu vermeiden *mögliche*; als solche sind sie unmittelbare Gegenstände angenehmer oder unangenehmer Gefühle der *Hoffnung* oder *Furcht*: Erhalte in dir solche wahre *Hoffnungen* als Beweggründe zum Wollen, und wo es nöthig ist auch die *Furchten* vor den möglichen Uebeln in dir selbst! —
- l) denke dir alle jene Eigenschaften, auf die *vorhin* erwähnte verschiedene Art bestehend, als *wirkliche*, als durch dich zu einer gewissen Zeit *wirkliche*, entweder schon wirklich gewordener — dann sind sie Gegenstand des *Genusses* oder der *Reue* — oder *künftig wirklicher* — dann sind sie Gegenstand der *zuversichtlichen* Hoffnung oder Furcht: Suche dir diejenigen Eigenschaften

und deren Bestehungsarten *wirklich* zu machen, die dir angenehmen Genuß gewähren müssen, und *genieße* sie alsdann dadurch, daß du sie, als durch dich zur *Wirklichkeit* gebrachte, Eigenschaften anerkennest! auch ernähre *zuversichtliche* Hoffnungen in dir! — —

m) denke dir die auf die beschriebene Weise bestehenden Eigenschaften deiner Seele als *nothwendig* bestehende, und diels auf mancherley Art: *einmal* als solche, die deinem Bestreben dir durch deine Natur *nothwendig* aufgegeben sind, und versichere dich also von ihnen, als von solchen, die deinem Willen das *nothwendig* sind, wofür sie hier gehalten werden; *zweytens* denke sie dir als *gewiß* durch dich erwerblich, als solche, die auf eine gewisse Weise bestehend durch dich *nothwendig* werden können; ernähre dadurch *unwandelbare* Hoffnungen und Erwartungen aus fester Ueberzeugung; *endlich* denke diejenigen von jenen deinen erwerblichen Eigenschaften, die durch dich und dein Benehmen *nothwendig* geworden sind, als solche die es sind, und überzeuge dich davon, um deine Güte *ruhig* und *unbezwweifelt* zu genießen, und wegen deiner *Unwürde* nicht leichtsinnig zu werden!

So weit die formalen sittlichen Gesetze, die aus dem *Verstande* entspringen; die Sache selbst, die Stimme der Natur in uns, und die Erfahrung sprechen, wie mich dünkt, für ihre Richtigkeit.

n) Strebe, diels ist das *formale Gesetz der Vernunft*, nach Gütern, die die *Endschaft* und *Vollendung* an sich tragen; folglich

1) laß jene Eigenschaften, als persönliche Güter, jedesmal als das einzige *Absolut*-Gute für dich gelten, — sie seyen mit ihrem Genusse *letzte* Zwecke (*finis ultimi*) und Gründe deines Wollens! ferner:

2) laß den Inbegriff *aller* persönlichen Güter in dir, jedesmal den *absolut-vollständigen* Grund und Zweck deines Bestrebens seyn!

3) Jedes dieser persönlichen Güter suche durch stetige Vermehrung seiner *gleichartigen* Theile zu einem *absolut höchsten* Gute zu erhöhen (*fiat bonum protensive summum*), der Gedanke an ein auf diese Weise als *vollendet* bestehendes Gut sey der Gedanke von deinem höchsten Zwecke, er sey dein *höchstes* Gesetz!

4) Jedes dieser persönlichen Güter suche als eine Quelle von einem *lebhaftesten* Vergnügen zu erwerben, (*fiat bonum intensive summum*).

Also es sey der Inbegriff *aller* jener persönlichen absoluten Güter, jedes als *höchstes* und *lebendiges* Gut bestehend, folglich auch die damit unzertrennlich verbundene *Seligkeit* (nicht Glückseligkeit, die vom Zufall und Täuschung abhängt), dein in aller Rücksicht *vollendeter* Zweck, d. h. der *Endzweck* deines Bestrebens: ahne, strebe Gott in seiner göttlichen Güte und in seiner Seligkeit nach! Damit dieser Endzweck allmählich erreicht werde; so suche und gebrauche auch solche Mittel und Bedingungen desselben (Mittelgüter, das Nützliche und Vortheilhafte), welche in aller Hinsicht *hinreichende* Ursachen und Bedingungen seiner allmählichen Erreichung sind, folglich strebe nach dem *Nützlichen*, wel-

ches als ein *vollendetes* Mittel deiner vollendeten Güte besteht!

- o) Jeder Gegenstand deines Bestrebens und deines Genusses sey ein für *wahr* anerkanntes Gut, so auch jeder Gegenstand deines Verabscheuens und deiner Reue ein für *wahr* anerkanntes Uebel! deswegen gebrauche deine *Besinnungskraft* nach ihren Gesetzen der Aufklärung, der Abstraktion und Ueberlegung bey allen Gegenständen deines Willens, und beurtheile diese (nach der Logik der Willensgegenstände) jederzeit so, daß die Erkenntnisse davon, folglich die Regeln deines Handelns, als *wahre* bestehen! — Dies wäre das *formale Hauptgesetz der Besinnungskraft*.
- p) Endlich laß jeden Gegenstand deines Willens als einen dem *Orte* und der *Zeit* nach bestimmten und erreichbaren erscheinen; folglich sey dein Gedanke von ihm ein durchaus *bestimmter Gedanke* von einem in jenen *sinnlichen* Rücksichten durchaus bestimmten Gegenstande. Dies ist das *formale Hauptgesetz des Sinnes*.
- 3) Daß die Natur in uns auch für die eigene Ausführbarkeit dieser ihrer moralischen Gesetze besorgt sey, leidet nach der obigen Theorie der Gefühlkraft keinen Zweifel mehr. In dieser wurde es einleuchtend, daß unsere Gefühlkraft zur Erzeugung der Gefühle nur, aber auch *nothwendig* durch *Gedanken* gerührt werde, mit welchen eben jene aufgezählten erwerblichen Eigenschaften unserer Seelenkräfte, und zwar auf die mannichfaltigen Arten bestehend, wie sie in den formalen Gesetzen dargestellt worden sind, gedacht und zum Bewußtseyn gebracht werden. Nun sind aber die Vorgefühle

VOR-

vorgedachter fühlbarer Gegenstände, die *Triebfedern* der Ausführung für unsern Willen, — nach der Lehre der Willensnatur; — folglich vereint unsere moralische Natur, eben vermittelt jener eigenmächtig hervorgebrachten Gedanken an unsere persönlichen Eigenschaften, wodurch sie das Herz rührt, mit ihren moralischen Gesetzen auch von selbst Beweggründe. Es erhellet hieraus, daß es, richtig bestimmt, wahr, und in der That Stimme der Natur sey, was eine Jahrhunderte hindurch dauernde Meynung behauptet; daß nämlich *Selbstliebe* der Grund aller guten und moralischen Handlungen sey, mit einem Worte, daß der *gesunde* Menschenverstand, der der Leitung der Natur im Verborgenen und unabsichtlich in seinen Ausprüchen folgt, in dieser Behauptung rede.

- 4) Daß unsere *Besinnungskraft* diese Gesetze und ihre innern Gegenstände für das anerkennen könne, was sie durch unsere moralische Natur in der That sind, daß sie uns dadurch zu *klaren wahren* Gefühlen und zu *reinen* Beweggründen verhelfen könne, d. h. zu solchen, womit die von der Natur uns aufgegebenen innern klar gedachten Zwecke des Willens *in Wahrheit* gefühlt werden, — daß sie jeden andern Gegenstand mit jenen innern Gegenständen des Willens in Ueberlegung nehmen, und dadurch Gedanken von dem *wahrhaft* Nützlichen, folglich wahre bedingte Regeln für den Willen bereiten könne; — das bezeugt die Natur dieser Besinnungskraft, das bezeugt der beständige Vorrath der Gedanken von unserer Seele, von ihren Kräften und deren erwerblichen Eigenschaften, das bezeugt die Fähigkeit dieser Gedanken, sich aus der Dunkelheit vor das Fo-

rum der Ueberlegung hervorziehen zu lassen, das bezeugt endlich auch die immerwährende Beywohnung der Gedanken von unserer Besinnungskraft selbst, und von dem erwerblichen immer größern Maasse ihrer Besonnenheit. Durch diese Gedanken bietet die Natur ein Interesse an unsere Besonnenheit an, und eben in diesem Interesse sucht sie eine Triebfeder zur beständigen Aeufserung und Regsamkeit unserer Besinnungskraft zu unterhalten. — Es ist wahr, die Erfahrung bezeugt es, daß bey allen diesen Anstalten der Natur dennoch nur allzuhäufige Täuschungen wegen der Zwecke unsers Willens, daß nur zu viele falsche Neigungen und Triebe nach falschen Gütern entstehen; allein dieß beweist weiter nichts, als daß wir nicht immer sind, was wir durch uns selbst seyn können, daß der Gang unserer moralischen Bildung, auch bey jenen Vorkehrungen unserer Natur, doch eben so wohl von Schwäche zur Vollkommenheit gehe, als der Gang der Bildung theoretischer Wissenschaften bey den Anstalten der Erkenntnißnatur von schwachen fehlerhaften Anfängen zur Vollendung derselben. Genug, daß selbst unsere *verschuldeten* Mißgriffe in der Wahl unserer Willensgegenstände, welche mehrentheils jene, aus unserer Selbstliebe durch einen einzigen dunkeln, sophistischen Schluß entsprossene Eigenliebe zur Mutter haben, mit Hülfe unserer moralischen Natur zu unserm Besten aus schlagen müssen.

Unser Wille besitzt also eine *Freyheitsfähigkeit*, d. h. eine Bestimmbarkeit durch Regeln und Beweggründe, die von uns selbst erzeugt, oder wenn es bedingte Regeln sind, denen wir durch uns selbst die

Macht der Herrschaft über den Willen ertheilt haben. Wir haben auch ein *Freyheitsvermögen*, d. h. wir können, ja wir müssen, Gedanken und Gefühle unserer eigenen Person, durch welche die letzten Zwecke unsers Wollens, um welcher willen wir alles zu thun vermögen, vorgestellt und vorgefühlt werden, in uns selbst finden, sie aus uns selbst erzeugen, und durch sie unsern Willen von uns selbst aus bestimmen; ferner, wir können, unsere Natur hat es ganz darauf angelegt, unsere praktische Besinnungskraft zur Anerkennung und besten Wahl der Willensgegenstände verwenden; wir finden das Interesse dazu sicherlich in uns selbst. — Aber wir besitzen nicht immer die *Freyheit* selbst, ich will sagen, diese *Thätigkeit*, welche nach allen den angeführten Rücksichten von uns selbst aus *bestimmt* ist. Was Unterricht, was veranlassende und gelenkte Uebung zur Beförderung dieser Freyheit beytragen könne, läßt sich aus dem Angeführten schon hinlänglich abnehmen.

Am Schlusse dieses Umrisses unsrer sittlichen Natur sey es mir erlaubt, noch einige Bemerkungen zu machen. Die *erste* sey diese: In der vorgelegten Theorie erscheinen alle Seelenkräfte praktisch, und ihr Beytrag zum freyen Wollen ist aus ihrer und der Willensnatur entwickelt und bestimmt angegeben worden; dieß finde ich in der ältern Schule nicht. — Die *zweyte* Bemerkung: Man hat in der Lehre von der Freyheit, wo man sie noch am leidlichsten verfochte, fast durchaus nur die praktische Besinnungskraft mit ihrem Wahlvermögen herausgehoben, und das Freyheitsvermögen beynahe ganz allein in ihr zu finden gemeynt; man nannte sie daher auch geradezu den *Willen*: aber die Gesetze und innern Zwecke, an die

sie durch die Natur in ihrer Wahl und Entscheidung gebunden ist, die Quelle der Beweggründe, wodurch ihre Entscheidungen für den Willen ausführbar werden, den innern Grund der eigenen auch selbst absichtlichen Verwendung dieser praktischen Besinnungskraft — finde ich, so weit mich meine Nachforschungen geführt haben, noch nirgends entdeckt und aus unläugbaren Thatsachen und Principien entwickelt. Indessen wird man finden, daß man fast in einer jeden Willenstheorie einige Seiten der moralischen Natur aufgefaßt hat, und daß man besonders in der Leibnitz-Wolffischen Schule darin sehr glücklich war. Ich will hier nur jener Bemerkung gedenken: daß die praktische Besinnungskraft, an das Vernunftgesetz der Vollendung in Verdeutlichung und Ueberlegung gebunden, die Anerkennung der *Gültigkeit* praktischer Gedanken von Gütern und Uebeln, welche *angenommene Wahrheit* ihnen nur allein die Gewalt und Herrschaft über den Willen gibt, indem sie nur dadurch zu rührenden Gedanken, also zur Erweckung der Triebfedern geschickt werden, und auch nur in dieser Gestalt jene von der Natur unnachlässlich und immer gefoderte Zufriedenheit mit unserer Besonnenheit und Vernünftigkeit, in Hinsicht der Bildung unserer Gedanken, gewähren können, daß, sage ich, die praktische Besinnungskraft ihre Wahl und Entscheidung *aufzuschieben* vermöge, eben so und noch mehr, als sie in ihrem spekulativen Gebrauche ihren Beyfall aufzuschieben kann. — Die *dritte* Bemerkung: die moralische Natur zielt auf *Seeligkeit*, d. h. auf das größt-gedenkbare Maafs von Vergnügen an *höchster Würde* unserer *gesamten Seelenkräfte*, nicht aber auf *Glücksseeligkeit*, d. h. auf ein hohes Maafs von Freuden,



die die äußern zufälligen Dinge, die sogenannten Güter des Glücks, auf dem Wege der Täuschung veranlassen können; ich sage auf dem Wege der Täuschung; denn veranlassen diese Dinge Gefühle unserer persönlichen Eigenschaften — und alle unsere Gefühle können ja nur dergleichen seyn, — so sind es entweder Gefühle unserer wahren, oder bloß durch Täuschung für wahr angenommene fühlbaren Eigenschaften: sind es jene, so gehören sie zu unserer Seeligkeit, zu den Gefühlen der persönlichen Güte, die wir uns selbst erworben haben, d. h. welche unser Verdienst ist; so sind sie Belohnung, und wir können sie auch ohne Veranlassung jener sogenannten Glücksgüter in uns erwecken, dadurch, daß wir auf uns, auf unsere Absichten, Thaten und Verdienst aufmerken und sie anerkennen; so sind sie keine Sache des Glücks und des Zufalls; folglich bleibt für das, was nur die sogenannten Glücksgüter für sich allein, und wir nicht durch uns selbst, gewähren können, nichts anders übrig, als jene Summe von täuschenden Gefühlen — eigentliche Glückseeligkeit genannt — die ihr Werk, aber nicht unser Ziel des Lebens ist. — Hieraus erhellt denn hinlänglich, womit ich diese Betrachtung schließen wollte: daß die Moral des Evangeliums, die uns auf die Nachahmung Gottes, des Inbegriffs der vollendeten Güte und Würde, und der mit ihr verbundenen Seeligkeit, verweist, und uns versichert, daß wir die Quellen des lebendigen erquickenden Wassers in uns selbst finden würden, wenn wir jenes Gesetz der Liebe und Nacheiferung Gottes befolgen, den ächten Ruf der moralischen Natur enthalte.

Ich gehe nunmehr, nachdem ich gezeigt habe, wie die neuere Philosophie, in der Naturlehre der

Seelenkraft, sich die Quelle der übrigen metaphysischen Grundsätze eröffnet hat, zu den andern Theilen der Metaphysik, wo ich noch kurz zu zeigen habe, wie und wo, durch den Gebrauch dieser Entdeckungen die Metaphysik an Bestimmtheit, Haltung und fester Begründung ihrer Lehren seit *Leibnitz* und *Wolff* gewonnen hat. Ich kann mich hier noch kürzer fassen als in dem vorigen, indem sich bey allen übrigen metaphysischen Lehren auf die Gesetze der Seelenkraft verweisen läßt; auch darf ich mich fast durchaus an unsern *Wolff* halten, indem er sich von *Leibnitz* selten unterscheidet. Zuerst also;

---

#### V.

*Was hat die Metaphysik in der Ontologie, folglich in ihren allgemeinsten metaphysischen Begriffen und Grundsätzen von einem Dinge überhaupt durch die Neuern gewonnen?*

Füglich läßt sich die Angabe der allgemeinsten metaphysischen Begriffe und Grundsätze und die Ontologie zusammen nehmen; indem die letztere doch nichts anders lehren kann, als wie ein *Ding* durch die Natur unserer Erkenntnißkraft, und durch die von ihr ausgehenden Begriffe und Grundsätze *gedacht werden müsse*, — und auch durch dergleichen Begriffe, wenn sie *beliebig* verbunden werden, *gedacht oder nicht gedacht werden könne*? Indessen haben wir in der Naturlehre der Erkenntnißkraft theils einen *Prohibenstein* für die Gültigkeit der Theile, die wir in

den Begriff von einem Dinge aufnehmen wollen, theils einen *Leitfaden*, der uns zu der *Vollständigkeit* jenes Begriffs sowohl, als auch zur *Ordnung* in der Zusammenstellung seiner Theile verhelfen kann: beydes fehlte in der ältern Schule; daher das Rhapsodische und der Schein von Willkühr in der Bestimmung des ontologischen Begriffs. — Wenn aber meine Darstellung ontologischer Lehren unvollständig vorkommt, den bitte ich zu bedenken, daß ich zu meinem Zwecke nur diejenigen Theile herauszuheben habe, von welchen ich glaube, daß sie durch die neuern Arbeiten der Metaphysiker gewonnen haben.

Fast jeder *Gegenstand* heist in der ältern Schule ein *Ding*. *Wolff* sagt ausdrücklich: „alles, was möglich (denkbar) ist, nennen wir ein *Ding*.“ Diese Benennung veranlafste Verwirrung in der Sprache und in der Lehre; denn wie will man alsdann einen Gegenstand nennen, der ein durchaus bestimmtes Eins ist? Die neuern Metaphysiker behalten deswegen den Namen „*Ding*“ nur für denjenigen Gegenstand, von dem wir einen, durch die ganze Natur unserer Vorstellungskraft gebildeten Begriff haben. Die elementarischen Vorstellungen dieses Begriffs liefert demnach die Naturlehre der Vorstellungskraft; sie muß also unsere Führerin seyn.

Weder *Leibnitz* noch *Wolff* giengen darauf aus, den in aller Rücksicht bestimmten, a priori nothwendigen Begriff von einem Dinge in der Ontologie aus einander zu setzen und darzustellen. Und doch liegt dieser Begriff allen übrigen Lehren zum Grunde; die Grundsätze, in die er zerfällt, sind es einzig, worauf wir überall, wo von nahhaften Dingen und ihren Verbindungen — die Rede ist, zurückkommen

und fassen müssen, — Ich komme zur Sache selbst.

*Gegenstand, Objekt*, ist das Vorgestellte überhaupt, dessen Verschiedenheit von unserer Vorstellung, die wir von ihm haben, sich bewußt werden läßt.

Ein Gegenstand ist entweder ein solcher, von dem uns eine *bestehende* Vorstellung möglich ist, — ein *Etwas*; oder ein solcher, von dem uns keine bestehende Vorstellung möglich ist, — ein *Nichts* (nihil privativum).

Ein *Etwas* ist entweder ein *Bestehendes* (nicht reale, sondern positivum), oder eine *Bestehungsart*. — Jenes ist entweder ein *Inneres*, oder ein *Aeußeres*; — Diese Bestehungsart aber ist entweder eine *Ordnungs-* oder eine *Zusammenhangs-* oder eine *Verhältniß-Art*, oder ein *Vollendetseyn*. — Ein *Ding* ist ein Gegenstand, bey dem alle diese Hauptarten von Etwas vorkommen.

1. Die einfachsten *Verstandes* - Grundsätze von einem Dinge sind folgende :

Ein Ding ist Etwas A, dem Etwas B *eigen* ist; das ihm *eigene* B ist *sein Reale, seine Bestimmung, sein Merkmal* (diese Wörter also in objektiver, nicht in logischer Bedeutung genommen). Das *Eigenseyn*, diese Bestehungsart des B mit A, ist die *Realität, das Eigenthum*. Das mit B auf diese Weise zusammenbestehende A ist das *bestimmte*. „Jedes Ding ist also ein *bestimmtes A*.

Ein Ding ist Etwas A, dem Etwas C *mangelt*. Das ihm *fehlende* C ist das von ihm *Getrennte*, das *Negative*, das *Nichts* (nihil negativum). Das

*Fehlen*, diese Bestehungsart des C mit A, ist der *Mangel*. Das mit C auf diese Weise zusammenbestehende A ist das *Mangelhafte*. „Jedes Ding ist also ein *mangelhaftes A*.

Ein Ding ist demnach Etwas A, dem sowohl Etwas B *eigen* ist, als auch Etwas C *mangelt*. Das mit A so zusammenbestehende B und C zusammengenommen ist das *Einschränkende*; B ist die *Schranke* des A; beyder, des B und C, *Bestehungsart* in Hinsicht auf A ist die *Einschränkung*, und das mit beyden so zusammenbestehende A ist das *Eingeschränkte* (noch nicht das *Beschränkte*). Also: „jedes Ding ist *eingeschränkt*, d. h. in Absicht des Eigenseyns und des Fehlens der möglichen andern Etwas bestimmt.“ Dies der Grundsatz der Bestimmung eines Dinges.

Ein Ding ist *vereintes* Etwas, schon für sich selbst genommen; es ist aus dem Etwas A und B u. a. vereint; diese mehreren Etwas machen *Eins* aus (unum collectivum). Diese Zusammenbestehungsart des A mit B u. a. ist *Vereintheit*, *Einheit* (unitas collectiva).

Ein Ding ist ein *Vieles* und *Großes*, in ihm besteht eine *Mehrheit* von Etwas zusammen. Diese Zusammenbestehungsart ist seine *Größe*.

Ein Ding ist demnach ein *Vollständiges* und *Ganzes*; mit ihm besteht Vereintheit und Größe, es besteht als Großes; welches Eins ist. Dieser Zusammenstand der mehreren Etwas zu einem ist die *Vollständigkeit*.

Ein Ding ist Etwas A, in dem Etwas B besteht. Dem A ist das *Unterlegtseyn* eigen, und als ein

solehes ist es die *Unterlage*; dem B hingegen ist das *Inwohnen* eigen, und als ein solches ist es das *Inwohnende*. Folglich ist das B als ein solches *abhängig* von A, in welchem es besteht; *diese Abhängigkeit*, *diese Art* des Zusammenhangs des B mit A, ist die *Inwohnung*.

Ein Ding ist Etwas A, von dem *gesetzt* ist ein Etwas C; dem A ist die Bestehungsart des *Setzens* (causalitas), und dem C ist die Bestehungsart des *Gesetztseyns* eigen. A ist, als ein solches, das *Setzende* (causans, ponens, nicht caussa), und C ist, als ein solches, sein *Gesetztes* (causatum, positum). *Diese Art* der Abhängigkeit und Verbindung, welche zwischen dem Setzenden A und seinem Gesetzten C statt findet, ist die *setzliche Verbindung*, der Causalszusammenhang (nexus causalis).

Ein Ding ist Etwas A, in dem sowohl ein von ihm Gesetztes C zugleich auch besteht als *setzend* in A eine *gesetzte* Bestimmung des Wirkens. Beyde, das A und C, stehen also in *wechselseitiger setzlicher Verbindung*, das C ist dem A nicht gleichgültig. Aber auch das Inwohnende in A bestimmt sich theils unter einander wechselseitig, ein *Ganzes* von Inwohnenden zu seyn, d. h. von jedem Inwohnenden hängt es ab, warum ein solches Ganzes von Inwohnenden in A besteht; — theils bestimmt es das A, eine *solche* Unterlage zu seyn, theils wird es wieder von A bestimmt, ein solches Inwohnendes zu seyn, nämlich von A. — „In jedem Dinge besteht also, es schon für sich allein genommen, sowohl ein *wechselseitiger*

*Causalszusammenhang*, als auch eine *wechselseitige Bestimmung*.

Ein Ding ist Etwas A, dem Etwas C *möglich* ist. Sein, des Dinges, A ist ein *Setzendes*, dem eine *Setzungsart*, ein *Vermögen* zukommt, d. h. ein Bestimmtheitsseyn zu einer *Art* des Wirkens, die in Beziehung auf das davon abhängige *Mögliche* C die *Neigung* des A genannt wird. Auch ist seinem *Setzenden* A eine *Regel* α), d. h. eine Bestimmungsursache seiner Wirkungsart, eigen. Das von jenem *Vermögen* und von dieser *Regel* des Setzenden A Abhängige C ist das dem A *Mögliche*, und die *Abhängigkeit* dieses möglichen C von dem Vermögen und der Regel des A, ist die *Möglichkeit*. Das A aber, in so fern es mit einem Vermögen und mit einer Regel besteht, ist das *Vermögende*.

Ein Ding ist Etwas A, durch welches ein anderes Etwas C *wirklich* ist; das A ist ein *Setzendes*, dem ein *Trieb*, d. h. ein Bestimmtheitsseyn zum Setzen und Wirken, zukommt. Auch ist eben diesem setzenden A eine *Triebfeder* β), d. h. eine Bestimmungsursache seines Wirkens eigen. Das von jenem Triebe und von dieser Triebfeder des A Abhängige C ist das *Wirkliche*, dessen Abhängigkeit aber von dem Triebe und der Triebfeder des A ist die *Wirklichkeit*: das A, in so fern es mit einem Triebe und einer Triebfeder besteht, ist das *Wirkende*.

Ein Ding ist demnach Etwas A, durch welches ein anderes Etwas C sowohl möglich als wirklich, d. h. *nothwendig* (necesse) ist. Dem A ist eine *Nöthigung* (necessitudo), d. h. ein Bestimmtheitsseyn

zu einer Wirkungsart und zu einem Wirken, ein Vermögen und ein Trieb, zugleich eigen, folglich auch ein dasselbe *Nöthigendes* (*necessitans*), nämlich eine Regel und Triebfeder zusammengenommen als seine volle Bestimmungsursache des Setzens. Das von dieser Nöthigung und von diesem Nöthigenden des A Abhängige C ist das *Nothwendige*, und die *Abhängigkeit* eben dieses Nothwendigen C von der Nöthigung und zugleich von den Nöthigungsursachen des A ist die *Nothwendigkeit* (*necessitas*). Das A, in so fern es mit einer Nöthigung und mit jenem, was es nöthiget (Regel nämlich und Triebfeder), zusammenbesteht, ist das *Nöthige* (*necessitatum*) zu dem Nothwendigen.

So weit der Begriff von einem Dinge, so wie er von unserm Verstande ausgeht; durch einen Rückblick auf die Naturlehre des Verstandes kann man sich der Richtigkeit desselben leicht selbst versichern. Aus diesem Begriffe ist nun klar, daß die Regel und Triebfeder als das *Eigene* des Dinges, und zugleich als das init seiner Unterlage zu einem *Ganzen Vereinte*, — ferner auch daß sie als das *Inwohnende* des Dinges, und zwar gleich anfänglich, so wie man sich nur ein Ding zu denken und zum Gegenstande seiner Betrachtung zu machen anfängt, gedacht werden müssen, — das heißt aber nichts anders als: dieß alles muß bey einem Dinge als etwas *ursprünglich* an ihm Zusammenbestehendes angenommen werden. Noch andere Bemerkungen lassen sich besser nach einer größern Ausbildung des Begriffs von einem Dinge anbringen.

In der *Wolffischen* Ontologie finde ich einige der angeführten Theile des Begriffs, also auch die daraus



erwachsenden Grundsätze, nicht, manche aber unrichtig angegeben. Die Vorstellungen von dem Eigēnen, von Eigenthum, von dem Fehlenden und vom Mangel, von Vereintheit und Einem, von Vollständigkeit, von Inwohnung, von einem Setzenden überhaupt — sind daselbst nicht besonders herausgehoben und unterschieden worden: Von solchen, welche entstellt worden sind, habe ich folgende anzuführen:

Die *Einschränkung* wird mit der *Beschränkung* verwechselt, wenn sie der Uneingeschränktheit entgegen gesetzt und diese dem *unendlichen* Dinge, welches alles, was es ist und seyn kann, auf einmal seyn soll, zugeschrieben wird \*). Jedes Ding ist *eingeschränkt*, d. h. es gehört und fehlt ihm Etwas; und so ist auch die Gottheit eingeschränkt, darauf nämlich, daß sie die Gottheit ist und *nichts anders*. Aber, nicht alle Dinge sind *beschränkt*; das sind bloß diejenigen, denen noch ein und anderes zu eigen werden kann, was ihnen aber noch mangelt.

*Größe* soll „der innere Unterschied ähnlicher Dinge seyn“ S. 13. *Unterschied* ist aber ein *Verhältniß*, und bey Größe denkt man sich *Verbundenseyn*, *Zusammenhang*. Auch ist das Merkmal der *Ähnlichkeit* des zu einem Großen Zusammenbestehenden a, b, c zur Bestimmung des Begriffs von Größe überflüssig. Größe ist der Zusammenhang von a mit b und c —, vermöge dessen das a unnachlässlich auf b und c —, und so umgekehrt, führt. — Größe, sagt er auch S. 30, ist Menge der Theile. Diese Erörterung des Begriffs kommt dem unsrigen näher; es ist

---

\*) S. dessen deutsche Metaphysik S. 56. 57.

wahr, bey Gröſſe denkt man ſich Theile und zwar als ſolche, d. h. als mit einander verbundene a, b, c. Das möchte also hingehp; aber daſſ *Wolff* den Begriff einer Gröſſe überhaupt mit dem Begriffe von einer *extensiven* Gröſſe verwechſelt, verdient mehr Tadel. Die einfachen Dinge haben nach S. 39 keine Gröſſe, aus eben dem Grunde, weil ſie keine Figur haben; hier kann nur die *extensive* Gröſſe, die der Zusammenhang von außer und neben einander befindlichen a, b, c iſt, gemeynt ſeyn. Da nun auch ein einfaches Ding ein Ding, und zwar eigentlich ein Ding iſt; ſo fällt bey unſerm *Wolff* der ontologiſche Grundsatz weg: daſſ jedem Dinge eine Gröſſe zukomme. Es läßt ſich leicht denken, daſſ dieſe unrichtige Angabe des Begriffs von Gröſſe auch auf den Begriff von einem *Ganzen* Einfluß habe; auch dieſes Ganze wird nun bloß ein *extensives* Ganzes ſeyn können.

Die Begriffe von einer *Unterlage* und einem *Inwohnenden* ſind von *Wolff* auch nicht rein gefaßt worden. Seine Begriffe von einem *vor — ſich — beſthenden* (Subſtanz) und von einem *durch ein anderes beſtendem* Dinge (Accidens) ſind es nicht, die der *Verſtand* in den Begriff eines jeden Dinges einträgt. Der Begriff von einer ſelbſtſtändigen Unterlage (Subſtanz) iſt ſchon *Vernunftbegriff*, es iſt der Begriff von einem Beſthenden, dem das *absolute* Untergelegtſeyn, welches alles mögliche Inwohnen deſſelben excluſt, zukommt. Und dennoch iſt auch dieſer Begriff von einer Subſtanz (Wesen auf deutsch) mit dem Begriffe von einem *Setzenden*, von *Kraft*, verwechſelt worden, wenn es S. 59 heiſt: „eine Subſtanz iſt daſjenige, welches die *Quelle* ſei-

ner Veränderungen in sich hat“; das ist ein selbstständiges *Setzendes*, d. h. eine Kraft, aber nicht *Wesen*. Auf gleiche Weise ist das *Inwohnende*, zum wenigsten unbestimmt angegeben, wenn es S. 59 und 60 für „ein *durch* etwas anderes bestehendes Ding, für eine *Einschränkung* der Substanz und Kraft“ ausgegeben wird. Ein *durch* ein anderes Etwas Bestehendes kann eben sowohl eine Wirkung, und zwar diese eigentlich, als auch ein *Inwohnendes* seyn; allein nicht jedes *Inwohnende* ist eine Wirkung, und *als* ein *Inwohnendes* erscheint es noch nicht als Wirkung. Noch viel weniger ist ein *Inwohnendes* eine *Einschränkung*; letzteres ist kein Bestehendes, so wie das *Inwohnende*, und eine Schranke kann zwar ein *Inwohnendes* seyn, aber nicht jedes *Inwohnende* ist eine Schranke, am allerwenigsten die Schranke einer Kraft. Besser gefaßt hat *Baumgarten* diese Begriffe, wenn er sie so darlegt \*): *Substantia est id, quod existit (existere potest), licet non est determinatio alterius; accidens est id, cujus esse est ineffe.*

Die Begriffe von einem *Setzenden* und *Gesetzten* sind in der *Wolffischen* Schule auch nicht rein dargestellt; der Begriff von dem erstern wird mit den Begriffen von Trieb und Regel des Setzenden vermischt, wenn es S. 60. 61. heisst: „Kraft ist nicht Vermögen (*potentia*), sie ist Bemühung (*vis*), Streben; durch die Kraft ist etwas *wirklich*, durch das Vermögen möglich“. Näher kommt jenem Begriffe sein Begriff von einer *wirkenden Ursache*, welche „dasjenige ist, was etwas hervorbringt“ S. 62. Inzwischen

---

\*) S. Baumgartens lat. Metaph. S. 58.

ist nicht jedes Setzende ein solches Hervorbringendes; denn auch die Grundsätze sind bestehende Setzende, ob sie gleich die Wahrheit anderer Sätze nicht *bewirken* und *hervorbringen*, sie sind bloße *Gründe*. — Die *Wirkung* ist unserm *Wolff* „das *Mögliche*, welches durch *Thun* seine *Wirklichkeit* erreicht“ S. 62. Allein das *Gesetzte* schließt weder das Wirklichseyn noch das Möglichseyn ein, sondern es ist bloß ein auf das Setzende in Beziehung Stehendes. Auch scheint er jedes Gesetzte für eine andere Schranke zu halten, indem er die Kraft für eine Bemühung, die *Schranken* der Substanz zu *ändern* annimmt S. 62. Und doch scheint es einleuchtend zu seyn, daß das Gesetzte theils ein Bestehendes, das eben keine Schranke ist, theils eine Bestehungsart — seyn könne. — Daß bey unserm *Wolff* die Kraft *in* der Substanz bestehend angenommen wird, war Folge von seinem Begriffe von Kraft, nach welchem sie eine Regel, ein Trieb eines Setzenden ist; allein in der That läßt sich nur sagen, daß das bestehende A, welches in seiner Beziehung auf das in ihm Wohnende B als eine Unterlage und Substanz (Wesen) besteht, *auch zugleich*, aber nur in Beziehung auf ein durch dasselbe Gesetzte B oder C ein Setzendes, eine Kraft sey. — „Von einer fortgesetzten Bemühung, von einem *Thun* (actio), welches erfolgen soll, wenn kein Widerstand da ist“ S. 62. kann ich mir keinen Begriff machen; das Setzen und Thun ist unzertrennlich von dem Triebe und der Triebfeder eines Setzenden, — obgleich die *Regel*, und der *Gegenstand*, in welchem das vermittelt des Thuns und Wirkens Gesetzte bestehend wird, zuweilen *anders*, folglich auch das Gesetzte *anders* seyn kann, als man es, unter der Voraussetzung einer *ändern*

dem Regel und eines andern fähigen Gegenstandes, *vermuthet* hatte. Will also *Wolff* nur dann ein Thun annehmen, wenn das Setzende ein wahrnehmbares und von uns erwartetes Gesetztes nach sich zieht; so ist sein Begriff von Thun und Setzen sehr relativ, und nicht der allgemeine Begriff, womit ein jedes Ding als ein Setzendes von uns erkannt werden muß.

Der *Wolffische* Begriff von *Vollkommenheit* scheint ganz der nämliche zu seyn, den ich oben von einem wechselseitigen Bestimmteyn des Mannichfaltigen, woraus ein Ding besteht, aufstellte. Vollkommenheit ist ihm nämlich die Zusammenstimmung des Mannichfaltigen. Nur daß diese Zusammenstimmung nicht als wechselseitiger setzlicher Zusammenhang und zugleich als ein wechselseitiges Bestimmteyn des Mannichfaltigen durch einander, namentlich, dargestellt wird, und daß man bey ihm nicht bestimmt sich denken kann, welches in einem Dinge das mannichfaltige wechselseitig Bestimmte seyn könne. Ich würde noch hinzusetzen, daß auch *Wolff* den Begriff wieder entstelle, wenn er jeden möglich zusammenstimmenden *Theil*, jedes Bestehende, das als ein mit andern Zusammenstimmendes gedacht werden kann, schon eine Vollkommenheit nenne, — wenn es nicht mehr eine Benennung, als eine Sache beträfe.

Die Begriffe von *Möglichkeit*, *Wirklichkeit* und *Nothwendigkeit*, und die andern sich darauf beziehenden Begriffe, sind aber von unserm *Wolff* am meisten entstellt worden. „Das *Mögliche* ist ihm das *Nichtwidersprechende*“, also das *Denkbare*, davon uns ein Begriff möglich ist, S. 3. Allein, dieß ist nur eine *Art* des Möglichen, nicht das Mögliche überhaupt. Ich frage: ist mir ein Begriff von einem Ge-

genstände möglich? Ja? so ist der Gegenstand des-  
 selben mir zu denken möglich, der Gegenstand ist  
 ein denkbares Objekt. Ich frage ferner: ist mir ein  
 Begriff von einem Gegenstande durch den Gegenstand  
 möglich? Ist er es; so ist mir der Gegenstand zu er-  
 kennen möglich, er ist erkennbar. Eine Venus ist  
 denkbar, aber vielleicht nicht erkennbar; nach *Wolff*  
 wäre sie möglich, und doch müßten wir auch sagen,  
 daß sie unmöglich sey. — Ich frage endlich: was ist  
 dem Gegenstande möglich, ohne dabey Rücksicht auf  
 mich als ein erkennendes Wesen zu nehmen? Letz-  
 teres Mögliche würde das Objektmögliches, beydes  
 erstere aber das Subjektiv- oder Logisch-Mögliche  
 seyn. *Wolff* erörtert also den allgemeinen Begriff  
 des Möglichen durch den Begriff von einer Art des  
 Möglichen, nicht durch höhere Begriffe, wie es doch  
 seyn sollte. — Ich brauche den richtigen Begriff von  
 einem Möglichen überhaupt nicht abermals aus ein-  
 ander zu setzen; indessen kann ich nicht umhin, des  
 ehrwürdigen *Bilfingers* zu gedenken, der in seinen  
 vortrefflichen Dilucidationen S. 7 den Begriff von Mög-  
 lichkeit noch am richtigsten angiebt: Possibilitas, sagt  
 er dort, innuit respectum ad potentiam sui principii,  
 i. e. ad vires illius rei existentis, a quo ipsum nan-  
 cisci potest existentiam. —

*Wirklichkeit* ist unserm *Wolff* „eine Erfüllung  
 der Möglichkeit“ S. 9., oder nach dem Ausdrucke  
*Baumgartens*: der Inbegriff aller in einem Möglichen  
 (gedenkbaren Gegenstände) möglichen Bestimmungen.  
 Allein wir eignen ja auch einer einzigen Eigenschaft  
 eines Dinges *Wirklichkeit* zu, wo ist hier ein Inbe-  
 griff von Bestimmungen? *Wolff* bemerkte: [daß,  
 wenn ein Ding wirklich seyn soll, es durchaus be-

stimmt müsse gedacht werden können, — daß aus dem Inbegriffe dessen, was als in ihm zusammen bestehend gedacht werden kann, eine bestimmte Anzahl ein Ganzes ausmachen müsse. Nun aber verwechselt die ältere Schule sehr oft die Prädikate, als Vorstellungen, die einen Begriff stellen, die *dessen* Eigenheiten und Realien sind, mit ihren Vorgestellten, indem sie von ihnen und von ihrer Bestehungsart auf diese letztern und auf *ihre* Bestehungsart schließt; — was Wunder, daß *Wolff*, da die *Vorstellung* von Wirklichkeit ein *Reale* des Begriffs von einem Dinge, wodurch der Begriff von einem Dinge geschlossen und vollendet wird, daß er, 'sag' ich, auch das damit *Vorgestellte*, nämlich die *Wirklichkeit*, für ein solches *Reale* eines Dinges hielt, welches zum Inbegriff seines in ihm Zusammenbestehenden gehöre und gleichsam den Schlußstein (*complementum*), die Spitze von dem Haufen der andern Realien, die den Inbegriff des Dinges stellen, ausmache? Daher kam es, daß in dem Beweise für das Daseyn Gottes von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit geschlossen wurde: der Begriff von Wirklichkeit läßt sich in den Begriff eines Dinges aufnehmen, er ist ein realer Theil dieses Begriffs, sein Gegenstand, die Wirklichkeit, ist auch ein realer Theil von dem Gegenstande, von dem Dinge; nun soll aber der Begriff von Gott der Begriff von dem Realesten und Vollkommensten seyn, folglich gehört auch in diesen Begriff die Vorstellung der Wirklichkeit als ein *Reale*; was nun mit dem Begriffe vorgestellt wird, daß ist im Gegenstande: demnach muß auch im Gegenstande des möglich vollkommensten Begriffs die Wirklichkeit enthalten seyn. — In der That fällt die Gültigkeit dieses Schlusses, welcher dem

schlichten Menschenverstande durchaus anstößig war, sogleich weg, wenn man den eigentlichen Begriff von Wirklichkeit, also den Begriff von *Abhängigkeit* eines Etwas von einem Setzenden, darunter legt; zugleich entdeckt man auch den Grund, warum jener Beweis nie zu einer festen, wahren Ueberzeugung verhelfen kann, und dafs es umsonst sey, ihn durch Wendungen schärfen zu wollen.

*Nothwendigkeit* setzt *Wolff* der *Zufälligkeit* entgegen. *Nothwendig* ist ihm dasjenige, dessen *Gegentheil* etwas Widersprechendes enthält, oder etwas unmögliches ist, S. 19., d. h. was *nicht anders gedacht werden kann*, als es gedacht wird, — was so gedacht werden *mufs*; das Nicht-anders-gedacht-werden-können: ist die *Folge* des So-gedacht-werden-müssens. Was ist aber nun das Nothwendigseyn des Gedachtwerdens? Sagt also wohl die Erklärung mehr als: das Nothwendige ist das Nothwendige? — Aber, könnte man sagen, die Nichtgedenkbarkeit des Gegentheils von dem Nothwendigen ist denn doch ein sicheres Kennzeichen des Letzteren; der Begriff ist also dennoch brauchbar. — Wenn, wie bey dem sogenannten *geometrischen* Nothwendigen das *Gegentheil* desselben etwas *sich selbst aufhebendes* ist; so läßt sich vielleicht das Kennzeichen der Nichtgedenkbarkeit des Gegentheils *eher* auffinden, als man das Nothwendige gefunden hat, es läßt sich dann zum Merkmale und zum Auffinden des Letztern gebranchen. Allein sonst ist die Nichtgedenkbarkeit des Gegentheils, ja ich darf sagen durchaus, nichts anderes, als der Widerspruch desselben mit dem, was man schon in dem Nothwendigen als festgestellt, als nothwendig angenommen hat; und so wird man mit der Erklärung,



wie das Sprüchwort sagt, vom Pontius zum Pilatus geschickt. — Ein anderer Fehler des erörterten Wolfischen Begriffs von dem Nothwendigen ist der: daß er höchstens nur auf eine *Art*, nämlich auf das *Logischnothwendige*, auf das *Zudenkende* paßt. Ein Gegenstand kann nämlich theils ein durch mich allein *mir nothwendig zu denken*; — er kann durch mich und durch ihn selbst *mir nothwendig zu erkennen*, — er kann aber auch, ohne beydes für mich zu seyn, etwas durch ein anderes Bestehendes *nothwendig geworden* oder *werdendes seyn*: in den zwey ersten Fällen ist der Gegenstand etwas *Logischnothwendiges*, im dritten, aber ist er ein *Objektivnothwendiges*; und als ein solches braucht er, um ein Nothwendiges zu seyn, weder gedacht, noch erkannt werden zu müssen so, daß sein Gegentheil ungedenkbar ist. — Ein dritter Hauptfehler jener Angabe des Begriffs ist dieser: daß ihm zufolge das *Nothwendige* etwas in seinem Bestehen *unabhängiges* seyn kann; das Unabhängige aber keine Ursache anerkennt und zuläßt. Nun bezieht sich aber das Nothwendige schlechterdings auf ein *Nöthiges* und auf *Nöthigung*, wodurch es nothwendig wird; von dieser Beziehung kann der Verstand, von dem ihre Vorstellung abstammt, unmöglich abgehen: was erfolgt? daß man zu dem Nothwendigen doch immer einen Grund sucht und verlangt, daß man diesem Verlangen nachgeben, und diesen Grund *in dem Nothwendigen selbst* suchen und enthalten seyn lassen muß. Daher ist Gott, den man für ein *nothwendiges* Wesen hält, jederzeit auch für ein solches Wesen ausgegeben worden, das den Grund von sich *in sich selbst* enthält. Allein das Gründende ist von seinem Gegründeten immer *verschieden*; daher ver-

wickelte man sich in unauflösliche Widersprüche, die man wohl verdecken, aber nicht vernichten konnte, nämlich das Nothwendige erschien als *abhängig*, und doch sollte es auch als *unabhängig* erscheinen. Ein Beyspiel dazu giebt jene metaphysische Behauptung: daß Gott ein *ens a se*, obgleich nicht *per se* sey; im Grunde ist beydes einerley, nur die Worte sind verschieden; denn *hier* läßt sich der Unterschied zwischen dem *a se*, welches einem Inwohnenden in Beziehung auf seine Unterlage, — und dem *per se*, welches dem Gesetzten in einem Wesen, welches durch das setzende Wesen selbst gesetzt worden ist, zukommt, nicht anbringen. — Jedem Dinge ist etwas nothwendig, heist also sowohl: in dem Umfange eines Dinges muß manches als enthalten *nothwendig gedacht* werden, — als auch: von jedem Dinge muß das Nothwendigseyn eines Etwas durch das Ding gedacht werden. —

*Zufälligkeit* soll zwar bey unserm *Wolff* nur die Nichtnothwendigkeit der *Wirklichkeit* eines Gegenstandes seyn, S. 354, und nicht der reine Gegensatz von der Nothwendigkeit; allein was denkt man sich bey einem Nichtnothwendigseyn der Wirklichkeit? Das Nichtgedachtwerdenmüssen derselben? Sicherlich, sobald ich einen Gegenstand als wahrhaft wirklich denke, so ist mir das Denken seiner Nichtwirklichkeit unmöglich, d. h. er muß, nothwendig, als wirklich von mir gedacht werden; ein Gegenstand, den ich mir in der That als wirklich und auch als nichtwirklich denken kann, der ist auch in der That nicht wirklich. — Der Begriff von Zufälligkeit ist ein ganz anderer; ich glaube hernach ihn so angeben zu können, daß es einleuchtend wird, wie etwas zufäl-

lig seyn könne, und doch auch nothwendig seyn müsse. — Das reine Gegentheil von dem Nothwendigen ist das Nichtnothwendige, d. h. dasjenige, welches noch nicht als abhängig von der Setzungsart und dem Setzen eines Verursachenden vorkommt. — Das wären denn die wichtigen Begriffe, worauf in der Wolffischen Schule fortgebaut wurde; es kann nun in der Folge nicht mehr auffallen, wenn die darauf gegründeten psychologischen und theologischen Schlüsse für schwankend und unhaltbar gehalten werden. Und doch sind viele derselben, die ihre volle Ueberzeugungsmacht erhalten, wenn ihnen richtige reale Begriffe von einem Nothwendigen und Zufälligen untergelegt werden; dies wird vorzüglich in dem Beweise für das Daseyn Gottes, der von der Zufälligkeit der Welt hergenommen ist, deutlich werden.

2. Die einfachsten Verhältnißgrundsätze von einem Dinge sind diese:

Was einem Dinge eigen ist und seyn soll, das *muß* jederzeit als im Verhältnisse der *Schicklichkeit* oder Uebereinstimmung mit ihm und seinem Inhalte stehend erscheinen; was aber im Verhältnisse der Schicklichkeit zu ihm stehend gedacht werden kann, ohne noch ihm eigen zu seyn, das ist etwas, was sich als ihm eigen *denken* läßt, das *denkbar* ihm eigene. Da nun einem jeden Dinge etwas eigen ist; so findet auch bey einem jeden das Verhältniß der Uebereinstimmung statt.

Was einem Dinge mangelt, muß jederzeit als im Verhältnisse der *Unschicklichkeit* oder des Widerspruchs mit ihm stehend vorkommen, wenigstens auf die Zeit, wo es ihm mangelt. Der

Beysatz, den ich im vorigen Grundsatz von dem *Denkbaren* anführte, paßt auch hieher mit gehöriger Anwendung; ich kann ihn also hier, so wie in den folgenden Grundsätzen übergehen. Nur muß ich noch die Bemerkung machen: was sich als zuwiderlaufend dem Veränderlichen eines Dinges und dem veränderlichen Dinge als einem solchen denken läßt, das läßt sich sehr wohl als einmahl möglich eigen dem Dinge denken, was sich aber seinen *wesentlichen* und *unveränderlichen* Bestimmungen als zuwiderlaufend ankündigt, das *muß* in aller Rücksicht und für alle Zeiten als dem Dinge fehlend gedacht werden und erscheinen.

Was einem Dinge eigen ist, steht mit ihm im Verhältnisse der *Einerleyheit*, in so fern jeder Theil davon sich als ein Zugehöriges zu einem und dem nämlichen Wesen verhält; eben so auch das Fehlende des Dinges. Aufserdem läßt sich manches denken, was in dem Dinge begriffen, oder ihm fehlend ist, welches mit einem und andern in dem Dinge Begriffenen, oder ihm Fehlenden, im Verhältnisse der Nämlichkeit steht.

Was in einem Dinge Mehrheit giebt, das steht unter einander im Verhältnisse der *Verschiedenheit*, und auch umgekehrt, was in einem Dinge als ein Verschiedenes angetroffen wird, das giebt Mehrheit und GröÙe des Dinges. Aufserdem steht auch alles dem Dinge Fehlende, auch das ihm möglich Eigene, und das ihm absolut-Widersprechende in dem Verhältnisse der Verschiedenheit zu ihm.

Was in einem Dinge als Unterlage und zugleich als Setzendes zusammenhängt mit einem Inwohnenden und Gesetzten, das steht im Verhältnisse des *Innern* zu diesem als zu seinem *Aeußern* (das Aufser- und Innerhalbige des Dinges ist etwas anderes; das Aeufserer des Dinges ist ein *Innerhalbiges*, aber kein *Aufserhalbiges*; — auch kann das Innerhalbige eines Dinges bald etwas *Innerliches* z. B. seine Natur, bald etwas *Aeufserliches* z. B. seine wahrnehmbaren Eigenheiten seyn).

Was in einem Dinge als Unterlage, als Inwohnendes und Setzendes vorkommt, das steht im Verhältnisse eines *Bestehenden* (Stoff, Materie auch genannt) zu dem, was als Verbindung, Bestimmitsen, Verhältniß und Ordnung erscheint, als zu dessen *Bestehungsarten* (Formen). Dafs ein jedes Ding zu jedem andern Dinge auch im Verhältnisse wie ein Bestehendes vorkomme, und dessen Zusammenordnungs- Verbindungs- und Verhältniß - Arten zu jedem andern Dinge wie Bestehungsarten, leuchtet ohne mein Erinnern von selbst ein.

*Wolff* übergeht manche dieser Verhältnisse in der Angabe der Vorstellungen, die in dem ganzen Begriffe von einem Dinge zusammenlaufen, z. B. das Verhältniß eines Innern und Aeufsern, eines Bestehenden und seiner Bestehungsart. Es würde ihm aber viel Vorthail verschafft haben, wenn er sie nicht aufser Acht gelassen hätte; wir haben sie oben in der Naturlehre der Seelenkraft sehr nützlich angewandt, und sie gehören auch nun einmal zu dem vollständigen Begriffe von einem Dinge. — Dafs bey der

Materie, von der hier die Rede ist, an die Materie, die bey einem Körper als solchem vorkommt, nicht unmittelbar zu denken sey, ergiebt sich wohl von selbst; indessen habe ich doch zur Vermeidung aller Mißverständnisse einen andern Ausdruck gewählt, nämlich den des *Bestehenden*. — Das Verhältniß der *Unschicklichkeit* scheint *Wolff* in der Ontologie bloß als *Art*, nämlich als ein Verhältniß der *Vorstellungen* zu einander, folglich als *logisches* Verhältniß, zu kennen und anzuführen \*), wo es doch als ein objektives, bey einem Dinge vorkommendes Verhältniß, eigentlich zunächst in Betrachtung kommen sollte. Das Seyn und Nicht-zugleich-seyn stellt auch dieses Verhältniß nicht rein dar; denn man denkt dabey nicht an zwey *Etwas*, denen eine Seynsart zukommt, wie doch ein jedes Verhältniß voraussetzt und denken läßt; sondern nur an ein der Zahl nach *Eins*: der Zweydeutigkeit, die im Seyn (esse, und existere), und des zum Begriffe der Unschicklichkeit überflüssigen *Zugleichseyns* nicht zu gedenken. :

Das Verhältniß der *Schicklichkeit* oder *Füglichkeit* kommt bey unserm *Wolff*, so wie das vorige, nicht sowohl als Gattung, als vielmehr wie eine Art, nämlich als Uebereinstimmung der *Vorstellungen*, und auch, wie es doch in der Ontologie seyn soll, nicht als eine Bestehungsart, die bey jedem Dinge zu finden ist, vor.

Die *Einerleyheit* will er erklären, was doch bey einfachen Vorstellungen. dergleichen jene Verhältnißvorstellungen sind, durchaus unmöglich ist. a ist ei-

---

\*) S. dessen deutsche Metaphysik, S. 6.

nerley mit b, so sagt er, wenn sich das eine für das andere setzen läßt, und es bleibet alles wie vorhin, S. 10. Eine solche Versetzung, die *alles* im vorigen Zustande läßt, kann man allenfalls noch bey *körperlichen* Dingen denken; aber kommt *nur zwischen ihnen* die Einerleyheit vor? „Und es bleibt alles wie vorhin,“ — schwerlich, daß man sich bey einer Versetzung nicht eine Aenderung, ein Verhältniß der *Verschiedenheit*, also gerade das Gegentheil von Einerleyheit, denken sollte. „Und es bleibt alles wie vorhin“ heißt ja wohl: und es bleibt das *nämliche*, es bleibt *einerley*; hier käme also das Erklärte in die Erklärung. — Ueberhaupt sieht man bald, daß diese seynsollende Erklärung eine bloße Angabe sey von dem, was sich mit dem Nämlichen vornehmen läßt, daß sie also den Begriff von dem Nämlichen schon voraussetze. — Diese kleine Kritik könnte zur Probe dienen, wie unserm *Wolff* zuweilen eine Art von Erklärungssucht verleitet hat, die Begriffe zu verdunkeln und zu verwirren, statt sie durch Zusammenstellung mit ihren verwandten Begriffen — die einzige Behandlungsart einfacher Begriffe — *klar* zu machen und rein fassen zu lassen.

3. Der einfache Vernunftgrundsatz von einem Dinge ist folgender:

„Bey jedem Dinge kommt *Geendetseyn* oder *Vollendung* vor.“

Diesen Grundsatz hat die Leibnitz-Wolffische Schule nicht; nur in einigen davon abgeleiteten Grundsätzen, z. B. vom *zureichenden Grunde*, kommt er bey ihr vor.

Die zunächst aus ihm und den vorigen Grundsätzen entspringenden Vernunftwahrheiten von einem Dinge sind diese:

In jedem Dinge kommt ein solches Bestehendes vor, dem Etwas eigen ist, welches aber wie ein Nichteigenes besteht, bey dem ich also in dem Nachforschen des Geeigneten und seiner Verbindung mit jenen, dem es eigen ist, als bey einem letzten Bestehenden, als bey einem *Ende* stehen bleiben muß. — Auch das einem Dinge Eigene hat seine *Endschaft*, d. h. jedes Ding ist durch seine Eigenheiten *durchaus bestimmt, dieses zu seyn*.

In jedem Dinge kommt ein solches Bestehendes vor, von dem alles, was von dem Dinge als getrennt erscheint, als getrennt vorkommt, welches aber selbst nicht wieder wie ein einem dritten Bestehenden Fehlendes besteht. — Auch hat das einem Dinge Mangelnde seine *Endschaft*, d. h. jedes Ding ist durch seine Mängel *durchaus bestimmt, ein anderes nicht zu seyn*.

In jedem Dinge besteht das in ihm Vereinte als ein *einfaches*, auch ist jedes Ding ein *einfaches*, d. h. ein mit andern Dingen *Vereinbares*, aber kein aus mehreren Dingen selbst Vereintes.

In jedem Dinge ist ein *geendetes Großes und Vollständiges*, über dessen Theile, woraus es besteht, sich nicht hinausgehen läßt; es besteht in Absicht seiner Theile *durchaus bestimmt*. Auch giebt es nur eine geendete Zahl von Theilen, durch deren mögliches Hinzuthun es zum *Größten und Vollständigsten* in seiner Art werden kann. — Endlich ist auch jedes Ding *vereinbar* mit allen andern Dingen zu einem *Größten und Vollständigsten*.



In jedem Dinge kommt ein bestehendes A vor, welches als eine *letzte* Unterlage seines Inwohnenden, d. h. als *Wesen*, als *Substanz* besteht, welches folglich *nicht* wieder wie ein Inwohnendes von einem dritten Bestehenden vorkommen kann; — dieß ist der eigentliche Grundsatz der *Wesenheit* oder Substanzialität. — Auch erscheint in jedem Dinge ein *durchaus bestimmtes* von einem mannichfaltigen Inwohnenden.

In jedem Dinge besteht ein *Letztverursachendes*, welches, so wie es einmahl vorhanden ist, in seinem Setzen *unabhängig*, durch sich selbst wirkend ist, also ein *selbstständiges Setzendes*, eine *Kraft*; — und jedes Gesetzte in einem Dinge besteht als abhängig von einem *Letztsetzenden*, bey dem man in der Nachforschung nach einem Setzenden desselben zu *Ende* ist.

In jedem Dinge besteht alles als etwas *durchgängig einander Bestimmendes*.

Der Kraft eines jeden Dinges ist Etwas *absolutmöglich*, welches abhängt von einem *absoluten Vermögen* dieser Kraft, folglich von einer und andern *absoluten Regel*, die der Kraft zukommt, so wie sie, die Kraft, nur besteht.

Durch die Kraft eines jeden Dinges ist Etwas *absolut wirklich*, welches abhängt von einem *absoluten Triebe* der Kraft, folglich auch von einer *absoluten, letzten Triebfeder*, die der Kraft eigen ist, so wie sie nun einmahl besteht.

Folglich ist der Kraft eines jeden Dinges Etwas *absolutnothwendig*, welches von ihrem *absoluten Vermögen* und Triebe gemeinschaftlich abhängig ist, demnach auch von absoluten Regeln und Triebfedern

zugleich, durch deren Eigenseyn die Kraft eines Dinges eben diese und keine ist und bleibt.

Von diesen Vernunftgrundsätzen finden sich in der Leibnitz-Wolffischen Schule wenige, und diejenigen, welche darauf hinzukommen scheinen, sind meist nur einseitig gefälscht und entstellt. Den Beweis dazu mag folgende kurze Kritik ihrer hieher gehörigen Grundsätze geben.

Den Grundsatz der *Einfachheit* läßt *Wolff* blos von einem *Dinge*, in so fern es in *Beziehung auf andere* mit ihm zusammenbestehende Dinge angesehen wird, anwenden. Daß in jedem Dinge ein Einfaches vorkomme, läßt er durch diesen Grundsatz nicht erkennen; und doch ist es der Grundsatz vorzüglich in dieser letzten Anordnung, der in der Ontologie zur Sprache kommt. *Wolff* sucht auch diesen Grundsatz aus einem andern, nämlich aus dem Satze des zureichenden Grundes, abzuleiten; allein sein Ursprung und die Einsicht seiner Gültigkeit ist vielmehr da zu suchen, wo auch der Satz vom zureichenden Grunde seine Quelle hat, nämlich in der Natur der Vernunft, und in ihrer Vereinigung mit dem Verstande; damit nämlich die Vernunft ein *Vollendetseyn* vorstellen könne, wie sie es denn muß, so ist es nöthig, daß ihr ein Gegenstand vorgestellt werde, der ein Vollendetseyn zuläßt; — einen solchen Gegenstand stellt aber der Verstand — mit seinen Begriffen vor, und namentlich hier mit seinem Begriffe von einem *Vereinten*. —

Wie *Wolff* den Grundsatz der Substanzialität mit dem Grundsätze der Kraft verwechselt \*), habe

---

\*) S. dessen deutsche Metaphysik. S. 59.

ich schon vorhin gezeigt; ihm ist nämlich Substanz nicht die letzte Unterlage des Inwohnenden eines Dinges, sondern die Quelle von Veränderungen, und das kann allenfalls eine Kraft seyn.

Der *Leibnitzische* Satz vom zureichenden Grunde ist bey weitem nicht der vorhin angeführte Vernunftgrundsatz der absoluten setzlichen Verbindung. Der Satz des zureichenden Grundes bezieht sich eigentlich zunächst nur auf *Vorstellungen* und deren Bestimmtheit; die erweislichen Vorstellungen finden in gewissen andern ihren zureichenden, letzten Bestimmungsgrund, mit dem man auf die Frage: warum jene so bestimmt müssen angenommen werden, eine genügende Antwort geben kann. Dies ist der eigentliche Sinn des Satzes vom zureichenden Grunde. — Es ist wahr, er hat die nämliche Quelle, die der oben angeführte ontologische Grundsatz hat, aber *seine* Gültigkeit ist noch nicht die Gültigkeit des unsrigen, und der Vernunftgebrauch, der in ihm sich zeigt, ist noch nicht der Vernunftgebrauch im Erkennen der *Dinge* und dessen, was bey diesen auf einen Ursprung zielt, — und *darauf* kommt es doch in der Metaphysik eigentlich an. Ich weiß wohl, daß in der Leibnitz-Wolffischen Schule jener Grundsatz auch auf ein Absolutverursachendes und auf ein Gesetztes, das von jenem abhängen soll, bezogen wird; allein, wo und wie beydes bey einem Dinge gesucht werden müsse? das bleibt in ihr ganz unbestimmt; — noch mehr, eben diess, daß der Grundsatz auf beyde, auf Begriffe und ihre Gegenstände, bezogen zugleich vorkommt, hat jene gefährliche Verwechslung des zureichenden Grundes mit dem Absolutverursachenden, und den Schluß von jenem auf dieses, der die An-

nahme der Identität von beyden Grundsätzen voraussetzt, herbeygeführt. Die Frage nämlich: warum ist ein — auch wohl beschränktes — Ding so, wie es mir erscheint? hätte eigentlich keinen Sinn in der Wolffischen Schule gehabt, wenn sie geradezu auf den *Ursprung des Dinges* bezogen worden wäre; denn ein Ding, es für sich allein betrachtet, läßt diese Frage nicht zu, indem ja der Begriff von einem *Dinge* noch nicht der Begriff von einem Gesetzten, noch nicht von einem verursachten ganzen Gegenstande ist. Jene Frage entstand in der Wolffischen Cosmologie und Theologie aus der *logischen* Frage: warum und wodurch ist mein *Begriff* von dem Dinge so und nicht anders bestimmt? Diese letzte Frage war zulässig, sie war die Frage nach dem *zureichenden Grunde* der Bestimmtheit meines Begriffs. Nun aber wurde eben diese letzte Frage für gleichgeltend mit jener ersten *objektiven* Frage gehalten: warum und wodurch ist das *Ding*, der Gegenstand jenes Begriffs, dieses und kein anderes? Daher, sicherlich nur daher entstand die Annahme von der *Zufälligkeit*, von dem *Gesetzseyn* eines Dinges, dessen *Begriff* man als ein Zufälliges und Gesetztes, nach dessen *Grunde* man fragen konnte, anzusehen allerdings berechtigt war. Allein es leidet keinen Zweifel, daß sehr oft ein *Begriff* den letzten *Grund* von der Bestimmtheit eines und andern Begriffs enthalte, indessen sein *Gegenstand* kein Letztverursachendes von jenem Gegenstande seyn kann, dessen Begriff durch den erstern Begriff bestimmt wird, und — daß ein Begriff nach einem Grunde fragen läßt, dessen Gegenstand keine Frage nach einem Verursachenden leidet. Doch, von dieser Unbestimmtheit des Vernunftgrundsatzes von der absoluten

soluten setzlichen Verbindung, und von seiner Vermischung mit dem Satze des zureichenden Grundes werde ich in der Folge noch mehr Beyspiele zu geben haben. Zur Bestätigung dieser Critik sey es also genug, daß ich den Wolffischen Grundsatz mit seiner Bestimmung selbst anführe, und auf dasjenige, was ich eben von ihm angemerkt habe, hindeute; er lautet S. 16. 17. wie folgt: „*Alles, was ist, muß seinen zureichenden Grund haben, warum es ist, d. i. es muß allezeit etwas seyn, daraus man verstehen kann, warum es wirklich werden kann*“. — Schwerlich würde dieser Grundsatz so geradehin *alles, was ist*, als ein Gesetztes, nach dessen Letztverursachenden man fragen kann, ansehen lassen, wenn ihm nicht die Verwechselung zum Grunde läge, die in dem Schlusse versteckt ist: jeder *Begriff* von einem jeden Gegenstande ist ein Gesetztes, das seine Quelle hat, bey der man stehen bleiben muß; also ist auch jeder *Gegenstand* eines jeden Begriffs ein Gesetztes, nach dessen Letztverursachenden man fragen, und dessen *Begriff* zugleich den zureichenden Grund jenes Begriffs von dem Gesetzten enthalten kann. — Eine der besten Critiken dieses Grundsatzes findet sich schon bey einem ältern Philosophen, nämlich in den philos. Nebenstunden von *Darjes*, 1. 5. Sammlung.

Der Grundsatz der *durchgängigen wechselseitigen Bestimmung* des in einem Dinge Zusammenbestehenden hat, wie ich schon oben erinnerte, mit dem Wolffischen Grundsatz der Vollkommenheit viel Aehnlichkeit; indessen läßt dieser letztere Grundsatz *Ordnung* sehen, wo der unsrige *Verbindung* zeigt; jener weist nicht ausdrücklich auf *allseitiges* wechselseitiges Bestimmtseyn, wie der unsrige, und was vielleicht der

vorzügliche Mangel desselben ist, er sagt mehr von einer Zusammenstimmung *mehrerer Dinge*, als von der ontologischen Vollkommenheit *eines* Dinges, wenigstens ist er nicht, so wie der unsrige, zur Erkenntniß *eines* Dinges, es für sich genommen, angewandt; auch ist nicht angedeutet worden, woran man denken und worauf man sehen müsse, wenn man ein durchaus Zusammenstimmendes in *einem* Dinge erkennen wolle.

Die Begriffe von dem *Absolut-Möglichen* und *Nothwendigen* fehlen zwar nicht in der Wolffischen Metaphysik; sie kommen unter andern von S. 351 — 355 vor; allein da *Wolffs* Begriffe von einem Möglichen und Nothwendigen überhaupt nicht die richtigsten sind, wie ich oben darzuthun suchte; so läßt sich erwarten, daß auch die Erörterung der Artenbegriffe, nämlich von dem Schlechterdings-Möglichen und Nothwendigen, nicht zum besten ausgefallen seyn werden, folglich auch eben so wenig die daraus fließenden ontologischen Grundsätze. So ist ihm z. B. das schlechterdings- oder das geometrisch- und metaphysisch-Nothwendige ein *vor sich* Nothwendiges, welches den Grund der Nothwendigkeit *in sich* hat S. 353. — Und doch müssen ohnstreitig diese Begriffe ihre objektive Bestimmtheit haben, bevor die ontologischen Grundsätze herauskommen: daß jedem Dinge eine Natur eigen, und etwas absolut-möglich — und nothwendig sey. — Der Grundsatz S. 18: „In jedem Dinge ist etwas nothwendiges, wodurch es in seiner Art determinirt wird, und das übrige hat seinen Grund darin“, scheint zwar mit den unsrigen auf eins hinaus zu gehen; aber der Sinn von beyden ist in der That sehr verschieden. Was *Wolff* in diesem

Grundsätze andeutet, ist das ursprünglich Eigene eines Dinges, welches er hernach das *Wesen* nennt, wir aber die *Natur* eines Dinges benahmt haben. Dieses *Wesen* eines Dinges, „das erste, was sich von einem Dinge denken läßt“ S. 19., sieht *Wolff* als etwas dem Dinge *nothwendiges* an, nicht als wenn es von dem Dinge *abhängig* wäre, wie denn eigentlich jedes Mögliche, Wirkliche und Nothwendige ein Abhängiges ist, — sondern weil es *uns nothwendig zu denken* ist, wenn wir uns ein Ding vorstellen wollen, — es ist also das bloß *logisch-nothwendige*, aber nicht das *objektiv-*, durch das Ding *nothwendige*, vielweniger noch das durch ein Ding *absolut-nothwendige*, von welchem unser obiger Grundsatz redet. — „Demnach, könnte man sagen, hat doch *Wolff* den Grundsatz von dem absoluten Vermögen und Triebe, von der absoluten Regel und Triebfeder, kurz von der Natur, die der Kraft eines jeden Dinges zukommt, aufgestellt; denn der Begriff von dem *Wesen* eines Dinges, als von dem *erst-zu-denkenden* ist doch wohl kein anderer, als jener Begriff von der Natur.“ — *Zuerst*, antworte ich, ist es nicht bestimmt, ob *Wolff* hier von einem numerischen, oder von einem kollektiven Dinge spreche; des *Wesens* eines Dinges von der letzten Art gedenkt er wenigstens anderswo namentlich, und sagt, daß es in der Zusammensetzung bestehe: aber des Wesens eines numerischen Dinges, und worin es überhaupt bestehe, nirgends. Unser Grundsatz der Natur eines Dinges handelt aber bloß von einem numerischen Dinge. *Zweytens* ist ihm das *Wesen* eines Dinges ein erster Erkenntnißgrund; uns aber ist die *Natur* eines Dinges und seiner Kraft die *erste ganze Wirkungsursache* desselben; es kann

aber Etwas von einem Dinge, durch den Begriff, den wir davon haben, *erster Erkenntnißgrund* des übrigen von dem Dinge seyn, was auf keine Weise erste Wirkungsursache seyn kann. — Das *Wesen* ist ihm das *erste*, woran man bey einem Dinge denken muß; die *Natur* des Dinges, von der wir reden, ist uns aber das *zweyte*, woran sich denken läßt: erst kommt das selbstständige Verursachende, die Kraft des Dinges, alsdann erst läßt sich an die *Natur* dieser Kraft denken. — Eher noch berührt *Wolff* den Begriff von der *Natur* der Kraft eines Dinges S. 116., wo er annimmt, daß die Veränderungen eines jeden Dinges in ihm gegründet, daß es *seine Thaten* sind, daß es etwas thun *könne*, woraus man es erkenne und von andern Dingen unterscheide. Daß sich aber die reinen, in unsern obigen Grundsätzen aufgestellten Begriffe von der *Natur* der Kraft eines Dinges u. s. w. in seinem Raisonement nicht leicht herausfinden lassen, kann jeder leicht durch eine Vergleichung seiner Begriffe von Kraft, Verinögen und Substanz — von selbst bestätigt finden. — So weit diese kritische Vergleichung!

Noch ließen sich andere ontologische Vernunftgrundsätze anführen, die aus der Vernunftidee und aus den Verhältnißbegriffen zusammengesetzt sind, z. B. in jedem Dinge findet sich das Verhältniß eines Aeußern zu einem Absolut-Innern, — ein Verhältniß zwischen einem absolutesten Bestehenden und seinen dergleichen Bestehungsarten u. s. w., allein da sie sich aus der Theorie der Besinnungskraft leicht herausfinden lassen, so wende ich mich, um nicht allzuweiläufig zu werden, zu der



Vierten Art ontologischer Grundsätze, solcher nämlich, welche aus der Natur des Sinnes entstehen. Die einfachen lauten wie folgt:

„Jedes Ding ist *im Raume*, d. h. es besteht *aufser* und *neben* einem und andern (wenn auch gleich nur gedenkbaren) Dinge.“

„Jedes Ding besteht *im Verhältnisse* zu einem *Zeitigen*, d. h. es besteht so, daß sein Bestand nach einem Zeitigen bestimmbar werden kann.“

Der *Raum* ist unserm *Wolff* die Ordnung der Dinge, die *zugleich* sind \*); aber welche Ordnung? wodurch unterscheidet sich die Ordnung, welche *Raum* ist, von andern Ordnungsarten? — „Ordnung der Dinge, die *zugleich* sind?“ Es ist richtig, die Dinge, welche *aufser* und *neben* einander bestehen sollen, müssen *nicht nach einander* folgen; allein das ist höchstens eine *Bedingniß* ihres möglichen Bestandes im *Raume*, aber kein Merkmal ihres Bestandes im *Raume*, kein Charakter vom *Raume* selbst.

Die *Zeit* ist nach *Wolff* die Ordnung dessen, was auf einander folgt \*\*); richtiger wohl die Ordnung der *Aufeinanderfolge* selbst. — Die Grundsätze, worinn diese Vorstellungen zum Erkennen eines Dinges angewendet, und wodurch sie *eigentlich* ontologisch werden, hat dieser Philosoph nicht. Allein einige seiner Bemerkungen darüber sind richtig und schätzbar, z. B. daß es keinen *Raum gebe*, wenn keine Dinge sind, S. 24, — eben so auch keine *Zeit*, wenn keine Veränderungen da sind, S. 48. — Nur ist sein

---

\*) S. dessen deutsche Metaph. S. 24.

\*\*) S. ebendas. S. 47.

Begriff von einem *leeren* Raume, den er für „einen wüsten Klumpen“ ausgiebt, theils unrichtig, in so fern dieser Klumpen für etwas vorhandenes gehalten zu werden scheint, theils verwirrend, indem er eine Verwechslung des Räumlichen mit dem Raume enthält, die in der Metaphysik von sehr wichtigen Folgen ist. Die Sache verhält sich nämlich so:

Das mannichfaltige *Bestehende*, in so fern es in der Ordnung des Aufser- und Nebenseyns bestehend angesehen wird, ist das *Räumliche*; dessen *Ordnung* des Aufser- und Nebenseyns aber ist der *Raum*.

Ferner, das *Zeitige* ist das aufeinanderfolgende *Bestehende*, die einzelnen Theile desselben sind die *Zeitpunkte*, die *Zeit* hingegen ist die *Ordnung* der Nachfolge selbst, in der jenes *Bestehende* besteht.

Denkt man sich den Raum und die Zeit abgesondert von dem Bestehenden; so hat man sich den *leeren* Raum und die *leere* Zeit gedacht; die Vorstellungen von beyden sind also jederzeit abstrakt, — aber an einem wüsten Klumpen ist dabey nicht zu denken.

Stellt man sich ein Räumliches und Zeitiges ohne Vorhandenseyn vor, also blofs durch reine Vorstellungen a priori; so hat man sich ein *idealisches*, blofs gedachtes Räumliches und Zeitiges, und damit auch einen *idealischen*, blofs gedachten Raum und Zeit vorgestellt, allein-zugleich auch einen *erfüllten* Raum und eine *erfüllte* Zeit.

Wird ein vorhandenes Bestehendes erkannt, und als ein Räumliches und Zeitiges vorgestellt; so hat man ein *reales*, *wirkliches* Räumliches und Zeitiges, mithin auch einen *realen* Raum, und eine *vorhandene* Zeit erkannt. Der Grundsatz ist also:

„Wenn das im Raume *Bestehende* vorhanden ist, so ist auch der *Raum* vorhanden, in dem es besteht, und:

„Ist das in der Zeit *Bestehende* vorhanden, so ist auch *die* Zeit, in der es besteht, vorhandene, reale Zeit.“

Ein jedes Ding *muß* im Raume bestehend vorkommen, — aber nicht *in der Zeit*, sondern nur im Verhältnisse, *in Beziehung* auf ein gedachtes, oder auch wirkliches Zeitiges; es besteht ein Ding, während dem ein Gedachtes, an ihm angeschlossenes, Bestehendes auf einander folgt, oder auch während dafs ein *vorhandenes* Bestehendes auf einander folgt. Diese Bestehungsart eines Dinges ist sehr wichtig; *Wolff* hat sie nicht besonders bemerkt.

Jedes Ding besteht *im* Raume, aber darum *erfüllt* es *keinen* Raum, wie man auch wohl in der Kantischen Schule noch annimmt. Es besteht *im* Raume heisst: es besteht so, dafs es aufser und neben *einem* und *andern* Dinge geordnet ist; aber ein Ding *erfüllt* einen Raum, es nimmt einen Raum ein heisst: bey ihm, es für sich allein betrachtet, findet schon die Ordnung des Aufser- und Nebenseyns Statt; dieß kann nur alsdann der Fall seyn, wenn ein solches Ding aus *Theilen* besteht, welche aufser und neben *einander* bestehen, also nur bey einem kollektiven Dinge, bey einem Körper. *Wolff* scheint diesen Unterschied vor Augen zu haben, wenn er S. 39 behauptet: dafs die einfachen Dinge *keinen* Raum erfüllen; — nur dafs nach seinem Begriffe vom Raume dieß heissen würde: ein einfaches Ding erfüllt die Ordnung des Zugleichseyns mit andern nicht für sich allein. Eben so unbestimmt sagt er auch S. 371: nur viele einfa-

chen Dinge erfüllen einen Raum, eines hat bloß *seinen gewissen Punkt* im Raume.

Eine Bemerkung scheint hier am rechten Orte zu seyn. Ich denke mir ein Räumliches unmittelbar außer und neben mir; es ist ein bloß von mir gedachtes, noch nicht vorhandenes, so wie ich es jetzt vorstelle. Nun aber erkenne ich ein *vorhandenes* Räumliches, auch unmittelbar außer und neben mir: ist dieses nun in jenes Gedachte etwa hineingesetzt und in ihm enthalten, etwa von ihm eingeschlossen? — so müßte ja jenes gedachte Räumliche etwas vorhandenes, und nicht bloß etwas gedachtes gewesen seyn. Die Sache verhält sich also: vorher dachte ich mir, daß ein und andere Dinge, ich weiß nicht welche, neben mir bestehen könnten; diese *nämlichen* gedachten Dinge sind es, die ich mir als *bestimmt* und *wirkend* vorstelle, und zwar durch sie genöthiget vorstelle, — und dieser *nämliche* Raum derselben, den ich mir als vorhanden vorstelle, wenn ich jene Dinge als vorhandene erkenne. Ich glaube mit dem Wenigen die Schwierigkeit schon deutlich gelöst zu haben.

Die zusammengesetzteren Grundsätze von einem Dinge sind folgende: Jedes Ding kann mit andern einen *Körper* ausmachen, es ist mit andern vereinbar zu einem Körper; aber es ist selbst kein Körper.

Ein *Körper* ist nämlich ein aus mehreren *Dingen* (nicht bloß aus *Bestehenden* überhaupt) Zusammenbestehendes und Vereintes. Ich wünsche, daß man ein solches Vereintes nicht mehr ein *Ding*, sondern schlechtweg einen *Körper* nenne, der Vortheil fällt in die Augen, und die unterschiedenen Gegenstände wollen verschiedene Namen haben. Ein Ding ist also kein Körper, sondern nur ein Theil desselben, der

für sich ebenfalls ein Ganzes und Vereintes, aber nicht aus außer und neben einander befindlichen Theilen Vereintes ist. — Also:

Jedes Ding ist *einfach*, d. h. ein *absoluter* Theil eines *Körpers*, obgleich für sich genommen ein Zusammenbestehendes, ein Zusammengesetztes, aber nicht aus Theilen, die außer und neben einander sind. — Unserm *Wolff* ist ein jedes Zusammengesetzte schon ein Körper, ein Ding, das einen Raum erfüllt, S. 26. 27.

Jedes Ding ist ein *Trennbares*, d. h. es *kann* so bestehend werden, daß es, indem es jetzt unmittelbar mit den Dingen A und B vereint ist, darauf unmittelbar mit andern Dingen C und D in Verbindung kommt. Allein die Theile eines Dinges sind, ob sie gleich theil- und unterscheidbar sind, nicht *trennbar* und *auflösbar von einander*; weil sie nicht außer und neben *einander* bestehen; sie können aber trennbar genannt werden, nämlich als Theile eines trennbaren Dinges, welche *mit* diesem trennbar sind. — Das Trennbare ist *gedenkbar* als *unauflöslich*; die Trennbarkeit ist nämlich eine Fähigkeit, die dem Dinge selbst zukommt, ein Zulassen desselben, hingegen die Auflösbarkeit ist seine Trennbarkeit, in Beziehung auf eine Kraft, der das Vermögen, es zu trennen, zugeschrieben wird. — Also: Nicht alles Zusammengesetzte ist trennbar; aber jedes Trennbare ist zusammengesetzt.

Jedes Ding hat seinen *Ort* und seine *Stelle*, d. h. es hat jedesmal einen *Bestand* neben *nahmhaften* andern Dingen. — *Wolffs* Begriff von dem Orte ist dunkel, er sagt: Ort ist *die Art*, wie ein Ding neben andern zugleich da ist. S. 25.

Der Ort eines Dinges *kann* verändert werden, ich möchte sagen, er ist *änderbar*, nicht *veränderlich*; — jenes will sagen: das Ding und andere außer ihm bestehende Dinge sind *fähig*, anders als sie eben jetzt sind, je mittelbar und unmittelbar zusammen zu bestehen; die *Veränderlichkeit* des Orts ist aber die Aenderung desselben, die von angenommenen Verursachenden abhängt, und in so fern nicht bloße Fähigkeit, sondern Möglichkeit und Nothwendigkeit mit sich führt. Man sagt in diesem Sinne: Der Ort des Dinges ist der *Veränderlichkeit* unterworfen. Der Grund, warum ein jedes Ding eines andern Ortes *fähig* ist, liegt in seiner Trennbarkeit von andern.

Jedes Ding ist *bewegbar*, obschon nicht als ein bewegbares auch *beweglich*. Das *Ding* ist *bewegbar*; aber dessen Theile für sich genommen nicht. Die Bewegbarkeit ist eben jene Aenderbarkeit des Ortes, nur noch dazu genommen, daß das bewegbare Ding dabey seine eigene Thätigkeit äußere; das letztere erfordert die Aenderbarkeit des Ortes nicht. *Wolff* sagt S. 431: „einfache Dinge können nicht bewegt werden; und ein einfaches Ding bewegt auch nichts,“ S. 432. — Das *Bewegen* ist die Thätigkeit des Dinges selbst, wodurch ein allmählicher unmittelbarer Bestand desselben neben einem und andern Dinge C und D, neben dem es vorher nicht unmittelbar bestand, bewirkt wird — *Bewegung* ist das Ganze des unmittelbaren Bestandes eines Dinges neben den Dingen B. C. D; die Theile der Bewegung sind der unmittelbare Bestand des Dinges neben B, der neben C, und der neben D; diese Theile sind nothwendig auf einander *folgende*, sie sind ein Zeitiges. *Wolff* sieht die Bewegung für eine Ortsveränderung an; aber eine

solche ist für sich nichts *Ganzes*, wie doch jede Bewegung seyn muß.

Ob jedes Ding jederzeit im Bewegen begriffen sey? kann aus dem Begriffe von einem Dinge nicht entschieden werden; denn die Thätigkeit eines Dinges *muß nicht* eben von der Art seyn, daß ein solcher anderer Bestand desselben erfolgt. *Wolff* sagt zu viel, wenn er S. 395 a priori behauptet: daß die Theile eines Körpers in innerer Bewegung sind; allein sein bloß beliebig angenommener Begriff von einem Körper hat ihn dazu verleitet, ein *Körper* ist ihm nämlich ein aus Materie zusammenbestehendes Ding, das eine *Bewegkraft* in sich hat, S. 383.

Jedes Ding hat seine *Ruhe* (nicht Schlaf oder Nachlaß von Thätigkeit); d. h. es hat seinen unmittelbaren Bestand neben einem andern Dinge *während einer gewissen gedenkbaren Zeitreihe*.

Jedes Ding macht mit andern, so wie es deren giebt, ein *stetiges* Räumliches, d. h. ein *Ausgedehntes* aus Bey dem Ausgedehnten denkt man sich ein *mehreres Bestehendes*, noch unbestimmt ob es *Dinge* sind, oder nicht; ferner ein solches *unmittelbares Nebeneinanderseyn* der Theile, daß je einer geradezu auf den andern und auf nichts anderes dazwischen liegendes Fremdartiges führt, auf keinen leeren Raum, auf kein idealisches Räumliches. Der Beweis ist leicht: Drey aufeinander bestehende A. B. C. können nur so bestehen, daß je zwischen den zweyen der dritte Theil, und zugleich je einer *unmittelbar* neben dem andern geordnet ist; *nichts* kann nicht zwischen ihnen bestehen und eine Scheidung dazwischen vermitteln; man kommt also *unmittelbar aus dem einen heraus* zu den andern Theilen. Allein:

Ein Ding für sich genommen ist kein *Ausgedehntes*; weil es nicht aus Theilen besteht, die aufser und neben einander befindlich sind. — *Ausdehnung* ist also der *stetige* Aufser- und Neben-Bestand des Bestehenden. *Wolff* sagt S. 27: wenn wir uns *vieles*, so von einander unterschieden ist, *in einem* vorstellen, so haben wir einen Begriff von Ausdehnung in die Länge, Breite u. s. w.

Jedes Ding *mufs* einem und andern Dinge, so wie es deren giebt, *gegenwärtig* seyn, d. h. es *mufs* neben einem und dem andern *unmittelbar* bestehen. — *Gegenwart ist unmittelbarer Bestand* eines Dinges neben einem und dem andern Dinge.

Nicht jedes Ding *mufs* ein anderes *berühren*. *Berührung* ist Gegenwart eines Dinges und Einwirkung desselben auf das ihm gegenwärtige Ding zugleich. Es läßt sich wenigstens denken, daß ein Ding dem andern gegenwärtig ist, ohne so zu wirken, daß das andere eine Einwirkung davon leidet.

„Das *Eigene* und *Inwohnende* eines Dinges, z. B. seine Regeln und Triebfedern, *besteht nicht aufser* und neben dem Dinge; es besteht *da, wo* das Ding besteht, und das Ding besteht *da, wo* sein Inwohnendes besteht. Also: das Wesen, die Kraft, das Eigene und Inwohnende eines Dinges bestehen *zusammen als Vereintes* neben einem und anderen Wesen und dessen Eigenheiten.“

„Kommen demnach *mehrere* Eigenheiten vor, die aufser und neben einander bestehend erscheinen; so giebt es auch *eben so viele* neben einander befindliche Wesen, deren Eigenheiten sie sind, als es solche aufser und neben einander bestehende Eigenheiten giebt, — folglich auch eben so viele Kräfte



und Dinge. „Denn die Eigenheit a, welche aufser und neben der Eigenheit b erscheint, besteht *nicht in demjenigen* Wesen, in welchem b besteht, eben weil sie *aufser* b befindlich ist; sonst müßte eine Eigenheit einem Wesen *eigen* seyn, *aufser dem* sie doch besteht, d. h. dem sie doch nicht eigen ist, — und jedes Eigene hat sein Wesen, *dem es eigen* ist.“  
Folglich:

„Wenn mehrere Eigenheiten und Inwohnende als *nicht* aufser und neben einander bestehende vorkommen und sich zu erkennen geben; so bestehen sie auch *nicht in mehreren* Wesen;“ denn:

„Mehrere *Wesen* müssen *aufser* und *neben einander* bestehen,“ indem sonst eines *in* dem andern bestehen, folglich nicht Wesen, sondern *Inwohnendes* und *Eigenheit* seyn müßte. Da nun aber jedes Eigene des Wesens A nicht aufser ihm, dem Wesen A, bestehen kann; so müssen mehrere Eigenheiten, davon keine aufser der andern bestehend erscheinen kann, auch nur *einem*, und nicht mehreren Wesen zugehören, sonst müßte das Wesen B, das aufser dem Wesen A bestehen muß, ohne Eigenheit und unbestimmt seyn, indem von den erscheinenden Eigenheiten c. d. e. davon e in dem Wesen A bestehend angenommen wird, keine ihm, dem Wesen B, zugehören könnte, da keine derselben aufser und neben der andern erscheint, und man doch, von einer und der andern auf das Daseyn eines andern Wesens schliessen will, nach dem Grundsatz: wenn ein Eigenes und Inwohnendes erscheint, so ist auch ein Wesen vorhanden, *dem es eigen* ist, und *in dem es* wohnt.

Dies sind einige der wichtigsten und fruchtbarsten Grundsätze der Ontologie, davon *Abicht*, in der metaphysischen Seelenlehre besonders, wenn nach der Unsterblichkeit der Seele gefragt wird, eine sehr glückliche Anwendung macht. In der Wolffischen Schule treffe ich sie nicht an, und mich dünkt, daß ihrer Metaphysik dadurch eine große Stütze entgieng. Aber auch in der Kantischen Schule finde ich sie nicht; und wie wäre es auch möglich, da in ihr die Wesen der Dinge zu dem Ansichbestehenden gehören, von dem wir keine Erkenntniß haben können?

Die Kräfte *eines* Dinges sind auch nicht außer einander bestehend; sonst wären sie Kräfte *mehrerer* Dinge. Inzwischen:

Wenn mehrere Dinge durch ihre außer und neben einander befindlichen Eigenheiten als vorhanden erscheinen; so giebt es auch mehrere, der Zahl (noch nicht eben der Art) nach mehrere Kräfte, welche, denkbarer Weise, *auf einander wirken können*; denn jedes Dinges Absolutinneres ist auch ein Verursachendes, d. h. Kraft. Aber die *bloß* der Art nach mehrere Kräfte *eines* Dinges können nicht, auch gedenkbarer Weise nicht, auf einander wirken. Aus diesem Grunde hat die Theorie des Vorstellungsvermögens *Reinholds* einen nicht unbeträchtlichen Mangel, daß sie die eine Seelenkraft die andere afficiren läßt, und *darauf* ihre Schlüsse baut.

- Andere Arten von abgeleiteten Grundsätzen, die vorzüglich auf den Bestand in Beziehung auf das Zeitige zielen, und das Zeitige selbst betreffen, sind folgende, ich hoffe, sie sollen manche alte Dunkelheiten der Metaphysik zerstreuen helfen:

Was als Eigenheit, als Vereintes und als Inwohnendes besteht, *muß gleichzeitig* seyn mit demjenigen, dessen Eigenes es ist, mit dem es vereint ist und in dem es wohnt, d. h. je und je zusammen bestehen in Beziehung auf eine und die nämliche Reihe von Zeitpunkten, so wie sie zusammen bestehen. Indessen wird hier nur der Schluß von dem Wann der Eigenheiten — auf das *Dann* dessen, dem sie eigen — sind, behauptet, nicht der umgekehrte.

Das Wesen, die Kraft eines Dinges, und die Natur derselben sind auch *gleichzeitig*, wann das eine, dann das andere.

Das Wesen, die Kraft und die Natur eines Dinges sind eines so *beharrlich* wie das andere, d. h. sie bestehen in Beziehung auf eine und die nämliche *noch unbestimmte Gröfse* einer gedachten Zeitreihe. Also:

Von dem Wesen, der Kraft und der Natur eines Dinges ist *keines früher oder später* als das andere.

„Das Wesen, die Kraft und die Natur, so wie auch das einmal erworbene Inwohnende eines Dinges sind, so wie sie einmal vorhanden sind, *bleibend*, oder *ewig a parte post*, d. h. sie bestehen in Beziehung auf *alle*, von ihrem *jetzigen* Bestande an angereichten, *gedenkbaren*, auch wohl wirklichen Zeitpunkte, so fern anders keine Kraft der Vernichtung *aufserhalb* dem Dinge statt findet; denn die Kraft eines Dinges kann *sich* nicht *selbst* vernichten, nicht selbst treffen, auch ist die Kraft mit ihrer Natur zum *Erwerbe* des Inwohnenden, nicht auf das Vernichten gerichtet, denn diese letztere Bestimmung wäre gerade das Gegentheil jener ihrer ersten Handlungsweise des Erwerbes. Das Nichtbestehen des erwor-

benen Inwohnenden ist ein *Erfolg*, und müßte sein Verursachendes haben; das Ding kann aber dieses Verursachende nicht seyn, wie eben erwiesen ist, auch äußere Dinge, welche das Ding nichtvernichtende Kräfte sind, nicht, denn wenn dergleichen auf das Ding einwirken, so treffen sie bloß die Kraft des Dinges, und *bestimmen sie* zu einer Art und zu einem Maasse des Wirkens, aber sie treffen nicht das Inwohnende des Dinges. — Dieser Grundsatz thut seine guten Dienste in der metaphysischen Seelenlehre, wenn die Frage entsteht: behalten wir unsere erworbenen Erkenntnisse — — nach dem Tode?

Eben jene genannten Theile eines Dinges sind, so wie sie einmal bestehen, *unveränderlich*, d. h. sie bestehen in Beziehung auf alle Zeitpunkte, während welchen sie bestehen, *als die nämlichen* zusammen, kein Theil verwandelt sich in den andern, und keiner wird durch irgend etwas in einen andern verwandelt. Das Wesen, die Kraft, die Natur, das erworbene Inwohnende eines Dinges, dies will ich sagen, bestehen *nie anders*, als sie einmal bestehen; das Wesen wird nie ein Inwohnendes, die Kraft *wird nie* ein Verursachtes und Inwohnendes, die Natur und das übrige Inwohnende wird nie zum Wesen, nie zur Kraft.

*Wenn* das Inwohnende eines Dinges als *vorhanden* erscheint, *dann* erscheint auch die Unterlage, das Wesen des Dinges in Wahrheit als vorhanden;

*Wenn* das Gesetzte als *vorhanden* erscheint, *dann* erscheint auch die Kraft, das Setzende, und die absolute vollständige Ursache desselben als vorhanden.

Das Verursachende eines Dinges *mufs nicht früher* seyn, als sein Verursachtes, und dieses *nicht später*

ter als jenes, d. h. es *muß* nicht jenem folgen. Das Setzen des Verursachenden *kann*, gedenkbarer Weise, mit dem Gesetztseyn seines Verursachten *gleichzeitig* seyn, d. h. in Beziehung auf den nämlichen gedachten Zeitpunkt bestehen. Inzwischen *kann*, gedenkbarer Weise, und auch in der That oder erkennbarlich, das Verursachte später und folgend seyn dem Bestande seines Verursachenden. — Es ist zwar durch unsern Sinn nothwendig, daß alles Bestehende eines Dinges und seine Bestehungsarten in Beziehung auf eine *gedachte* Zeitreihe bestehend erscheine, aber dadurch ist es nicht nothwendig, daß dieses Bestehende als ein auf einander, oder als ein auf ein anderes, das außer ihm besteht, Folgendes, d. h. als ein *Zeitiges*, und als ein realer Zeitpunkt erscheine; wenn nicht in dem Bestehenden oder in dessen Bestehungsarten selbst etwas liegt, was uns nöthiget, es mit einem und andern Etwas in der Ordnung der Aufeinanderfolge, also eigentlich *in* der Zeit selbst bestehend anzuerkennen. Nun aber ist in dem Verursachenden, in seinem Zusammenhange mit seinem Verursachten nichts, was uns nöthigen *könnte*, das letztere schlechterdings als jenem im Bestande *folgend* vorzustellen, d. h. es ist die *Gleichzeitigkeit* beyder *gedenkbar*, und nur die Erfahrung muß es lehren, ob und welches Verursachte einen spätern Bestand als sein Verursachendes habe. — Man hintergehe sich hiebey nicht durch die Schlüsse: weil *ich* das Verursachende *eher denke*, so besteht es auch *eher*, — oder: weil ich das Verursachte nicht früher als sein Verursachendes denken kann, es also nicht früher mir erscheinen kann, also muß das *Verursa-*

*chende früher seyn* — keines von beyden vielleicht, sondern gleichzeitig.

Zwischen dem Setzen eines Verursachenden und dem Gesetzseyn seines Verursachten ist keine abgeflossene Zeitreihe denkbar; oder Wirken und Gewirkte seyn ist *auf einmahl*, es besteht kein Mittelglied zwischen beyden, welches eine Aufeinanderfolge setzen könnte.

Was einmahl als ein Verursachendes besteht, verursacht *immer* und so lange es besteht; also die Kraft eines Dinges wirkt immer, und zwar ihrer Natur gemäfs. Hiebey hat man aber nicht sogleich an ein Wirken des Dinges *nach aufsen*, auch nicht an ein immer *abgeändertes* Wirken zu denken.

Das Wirken eines Verursachenden ist *stet*, ohne Absatz; die Theile dieses Wirkens, ihre Gröfse (der Lebhaftigkeit nach) ihre Art und Beschaffenheit, ihre Anzahl lassen sich nur aus dessen Wirkungen und aus deren Kennzeichen abnehmen, *nicht aber* nach einer *beliebigen*, blofs gedachten Zeitreihe und ihren Theilen, zu denen man sie in Beziehung setzt, und nach deren Zahl man sie berechnen will, bestimmen, denn das hiefse „Das Bestimmte nach einem Unbestimmten, und blofs Bestimmbaren, bestimmen wollen.“

Das durch ein Ding Nothwendige mufs zwar *unveränderlich*, d. h. als ein solches und kein anderes, so wie es durch das Ding nothwendig ist, erscheinen; aber nicht alles, was als unveränderlich, auch dem Zeitbestande nach unveränderlich erscheint, mufs auch durch irgend ein Ding nothwendig seyn, z. B. das Wesen, die Kraft, die Natur eines Dinges das Nothwendige kann zum Theil einmahl aufhören

zu bestehen z. B. gewisse Ordnungsarten und Verhältnisse der Dinge, die irgendwodurch nothwendig wurden.

Wie wenig die Wolffische Schule von diesen Grundsätzen berührt habe, wie viel weniger bestimmt in ihr zu finden seyen, läßt sich schon aus der Angabe der einfachen Begriffe und Grundsätze, von denen diese andern abgeleitet sind, abnehmen; denn wie der Grund so die Folgen. Ihre Sätze, die etwa mit den unsrigen einige Aehnlichkeit haben, anzuführen und ihre Unähnlichkeit auseinander zu setzen, würde für mich zu weitläufig, und für meine Leser zu beschwerlich seyn. — Ich komme zu einer andern Art von Grundsätzen:

Jedes Ding hat seinen jedesmaligen *Zustand*, d. h. einen bestimmten Inbegriff von einem Mannichfaltigen seinem Wesen und seiner Kraft *zustehenden*; dahin gehöret seine Natur, sein erworbenes Inwohnendes, seine innern und äußern Verbindungen, Verhältnisse, und Zusammenordnungsarten mit andern. Zustand, sagt *Wolff* S. 63., ist die Art der Einschränkung eines Dinges.

Jedes Ding ist *ermesslich*, obschon nicht jedes für uns *ermessbar*, und von uns schon *ermessen* ist. *Ermesslich* ist dasjenige, bey dem eine Mehrheit von Etwas statt findet, davon eines als *benannte Zahl*, d. h. als Maßstab angenommen, und mit welchem die andern Etwas zusammengehalten, und als eine *bestimmte* Vielheit erkannt werden können. Der Maßstab aber ist entweder ein *einfacher*, oder *zusammengesetzter*, ein einfaches Etwas, oder ein schon Vereintes. Nun aber liegen in dem Inbegriffe eines Dinges *mehrere* vereinte Etwas, welche theils ein Bestehendes, theils Bestehungs-

Bestehungsarten sind, und diese sind jedesmahl bestimmt diese und keine andern; folglich ist jedes Ding für sich genommen *ermesslich*, d. h. es selbst läßt eine Erkenntniß seiner bestimmten Gröſſe und Vielheit zu. Allein *wir* sind nur nicht in Rücksicht eines jeden Dinges zu einer solchen Erkenntniß geschickt, — ein solches Ding ist für uns noch *unermessbar*; — und wenn wir auch dazu geschickt seyn sollten, so haben wir doch in Hinsicht mancher Dinge die Erkenntniß seiner bestimmten Gröſſe noch nicht erreicht, — dergleichen nun sind für uns noch *unermessene* Dinge.

Jedes Ding hat theils seine *materiale*, theils seine *formale* Gröſſe, welche *ermesslich* ist. Jene ist der Inbegriff seines *Bestehenden*, diese der Inbegriff seiner Bestehungsarten, also seine innern Verbindungen, Verhältnisse und Bestimmtheiten. Jene ist wiederum theils seine *materiale Gröſſe überhaupt*, welche alles Bestehende eines Dinges, also auch sein Wesen und seine Kraft einschließt, — theils seine bloß *qualitative*, theils seine *intensive* Gröſſe. Die *qualitative* befaßt das in dem Wesen Bestehende in sich, welches das *Maafs* seines Wirkens *nicht* bestimmen hilft; dahin gehören auch die mannichfaltigen Regeln und Gesetze, an welche die *Art* zu wirken bloß gebunden ist: eine solche Mehrheit von ursprünglichen Gesetzen giebt eine Mehrheit und *Gröſſe an Kräften* des Dinges; — auch giebt dem Dinge eine Mehrheit von Gesetzen und auch Regeln eine *Gewalt*, d. h. eine *Gröſſe von Vermögen*. Die *intensive* Gröſſe eines Dinges enthält sowohl die *Menge*, als auch die *Gröſſe der Triebfedern*, wodurch theils der *Umfang*, theils die *Grade des Triebes*, davon jener die *Macht*,



diese zusammen die *Stärke* und das *Leben* der Kraft des Dinges ausmachen, in dem Dinge bestimmt werden. Die *Stärke* einer Kraft ist aus dem *Leben*, die *Macht* derselben aus der *Menge* des durch sie in einer gewissen Zeit bewirkten, und ihre *Gewalt* aus dem *Verschiedenartigen* dieses Bewirkten ersichtbar. So glaube ich sind die bey der Kraft eines Dinges vorkommenden Punkte richtiger angegeben, als sie *Abicht* in seiner Metaphysik S. 577. bestimmt hat, wo er die Macht und Gewalt für Stärke hält, sie nur in Beziehung auf ihre verschiedenartigen Gegenstände — angesehen. *Wolff* sieht bey der Mefsbarkeit nur auf die *extensive* Gröfse, die blofs einem Ausgedehnten eigen ist, wenn er S. 30. sagt: In der Betrachtung der Gröfse (die sich ausmessen läfst) sieht man blofs auf die Menge der Theile, dadurch ein zusammengesetztes Ding *seinen Raum erfüllt*.

Jedes Dinges Macht, Gewalt und Stärke hat jedesmahl ihr eigenes *Moment*, d. h. ein Maafs, das sich in Beziehung auf gewisse Zeitpunkte *gleich bleibt*.

Jedes Ding ist ein *zähliges*, obgleich nicht jedes ein für uns *zählbares* und ein von uns *gezähltes* ist. Ein Gegenstand ist für sich ein *Zähliges*, wenn bey ihm ein Mannichfaltiges anzutreffen ist, dessen Theile sich mit *unbenahmten* Zahlen vergleichen und durch sie bestimmen lassen. Eine *unbenahmte Zahl* ist aber ein blofs *gedachtes Bestehendes*, seiner Beschaffenheit nach unbestimmtes, Vereintes. Da nun jedes Ding ein Ganzes ist, und in aller Rücksicht bestimmt besteht; so müssen sich auch alle erkennbaren Theile desselben, was sie selbst anbelangt, mit solchen Zahlen vergleichen und ihrer Mehrheit nach durch sie bestimmt angeben lassen, d. h. ein Ding *mufs* ein *zäh-*

*liges* seyn. Das übrige des Grundsatzes ergibt sich aus dem vorigen.

Jedes Ding für sich genommen ist *endlich*, ob es schon für *unser* Erkennen *unendlich*, und in Rücksicht auf unser Erkannthaben desselben *ungeendet* seyn kann. Dieser ontologische Grundsatz folgt unmittelbar aus den vorigen.

Jedes Ding hat also, was seine *Erkenntlichkeit* angeht, *Anfang* und *Ende*, d. h. bey jedem Dinge findet sich ein Ganzes vom Erkennbaren, bey dessen einem Theile unser Erkennen anfangen, und bey dessen gewissen andern Theile es enden kann und muß. Jener Theil heist dessen *Anfang*, dieser aber sein *Ende*. Welche Theile Anfang und Ende seyn sollen, ist bey uns meist *beliebig*. Allein was die *Erkennbarkeit* anlangt; so hat nicht jedes Ding Anfang und Ende für uns, d. h. *wir* sind nicht bey jedem im Stande, im Erkennen desselben bey einem seiner Theile anzufangen, und bey einem zu enden; — und was endlich das *Erkanntseyn* betrifft, so ist nicht jedes Ding ein angefangenes und vollendetes, d. h. ein Theil desselben ist noch nicht derjenige gewesen, bey dessen Erkennen wir das Ding zu erkennen angefangen, und ein anderer noch nicht ein solcher, bey dem wir unser Erkennen des Dinges geendet haben. Dafs dieser Anfang und Ende eines Dinges nicht, wie es oft geschieht, mit dem Anfange und Ende des *Bestandes* eines Dinges vermenget werden dürfe, ist aus der genauern Angabe von jenen nun leicht zu ermessen.

„Der *idealen* Dauer seines Daseyns nach *muß* nicht jedes Ding *endlich* seyn; dieser Dauer nach muß es nicht Anfang und Ende haben. Die *ideale* Dauer des Dinges ist sein Bestand in Beziehung auf

eine bloß *gedachte* Zeitreihe. Da nun diese Zeitreihe ihren Theilen nach *beliebig* von uns gedacht werden kann, und da sie ein bloß *Gedachtes* ist; so ist der Bestand eines Dinges in Beziehung *auf sie keine wahre, objektive* Bestehungsart des Dinges, d. h. keine solche, deren Anerkennen durch *unsere Natur* und durch die *Gegenstände* nothwendig und *unveränderlich bestimmt* ist. Denn die Bestandes-Größe eines Dinges richtet sich nicht nach der beliebig gedachten Zeitreihe, nach der wir sie bestimmen wollen, und in so fern wir sie darnach bestimmen wollten, würde sie, jene Bestandes-Größe, immer etwas bloß *beliebig* Vorgestelltes, d. h. nichts, was dem Objekte, dem Dinge selbst, zuzuerkannt, und als *dessen*, des Objekts, Bestehungsart von uns angesehen werden *müßte*; alsdann *erschiene* nicht das *Ding* und seine Dauer *uns*, sondern *wir* machten uns diese seine Dauer *scheinend*, nicht *erscheinend*.“

„Der *objektiven, realen Dauer* seines Daseyns nach *muß* jedes Ding *endlich* seyn, in Rücksicht dieser Dauer *muß* es Anfang und Ende haben. — Die *reale* Dauer des Daseyns eines Dinges und dessen, was von ihm erkenntlich ist, ist sein Bestand in Beziehung auf eine *erkannte* Zeitreihe von einem mannichfaltigen Wirklichen auf einander folgenden, davon das Gegenwärtige oder Jetzige das *Ende* ist, und das *Vorhergegangene* die Theile enthält, die zu einem *Anfang* führen. In Beziehung nun auf *diese* Zeitreihe, welche nichts beliebiges, sondern ein *nothwendig zu erkennendes* ist, hat jedes Ding und was von ihm erkennbar ist, seine *endliche* Dauer; — es mag nun sein Bestand über den Anfang dieser Reihe hinausgehen, oder nicht, bis auf das Ende, auf das Jetzi-

ge derselben reichen, oder nicht. Der Bestand, der über diesen objektiven Maassstab der Dauer hinausläuft, kann zwar erkenntlich seyn, und unsere Erkenntniß davon mag Wahrheit, objektiv-reale Wahrheit haben; aber er ist *unermesslich*, er läßt durchaus keine *Bestimmung* des Maasses zu, eben weil kein reeller, selbstbestimmter Maassstab. dazu möglich und vorhanden ist, — man kann sagen: eine solche Dauer ist sich selbst ihr Maassstab. — Dieser Grundsatz hat besonders in der Theologie seinen überaus grossen Nutzen, denn die größte Schwierigkeit darin war ohn-  
streitig von jeher die, welche die Denkbarkeit der Dauer Gottes betrifft. Ich habe diesen Grundsatz und seine *Bestimmung* — nirgends gefunden, und ich glaube dennoch, daß seine Wahrheit außer Zweifel sey.

Jedes Ding hat, in jedem Punkte seines Daseyns, seine *Grenzen*, sowohl in Rücksicht seines Bestehens, als seiner Bestehungsarten. *Grenze* ist nämlich das bey einem Ganzen *also Vorkommende*, daß man bey ihm stehen bleiben muß, es weder von der Seite angesehen, ob es erstes oder letztes ist — denn sonst ist es Anfang oder Ende, noch auch in Beziehung auf ein gedenkbares übriges dem Ganzen aber Fehlendes — sonst wäre es *Schranke*. — Dieser Grundsatz fließt aus der Vollständigkeit, die jedem Dinge zukommt.

Jeden Dinges erscheinender realer Bestand ist aus seinen wahrnehmbaren Wirkungen *erkennbar*.

Jedes Ding *muß* seine *Schranken* haben; aber nicht jedes muß *beschränkt* seyn in vielfacher Bedeutung, — *einmahl* beschränkt so, daß ihm zu einem *in seiner Art vollendeten* Dinge Etwas fehlen müßte, — *zweytens* beschränkt so, daß ihm zur *Erreichung* seines ihm möglichen *Zieles* Etwas mangle, — *drittens*

beschränkt so, daß ihm sein erreichbares *Ziel selbst zu gering* sey für die Zurüstung, die in ihm liegen, — *viertens* beschränkt so, daß es sein ihm mögliches Ziel noch *nicht erreicht* haben, — und *fünftens* beschränkt so, daß es für sein Ziel *zu wenig* gethan haben müsse. Diese Beschränktheit, und die sich darauf beziehende Unbeschränktheit hat *Wolff* vor Augen, wenn er S. 56. u. a. a. O. von eingeschränkten und uneingeschränkten, von endlichen und unendlichen Dingen redet.

Das Ding für sich genommen *muß nicht abhängig* in seinem Bestande und Daseyn erscheinen; aber denkbar ist es: nur läßt sich von der Denkbarkeit auf die Erkennbarkeit und den objektiven Bestand der Abhängigkeit eines Dinges nicht schließen, wie man es in der Wolffischen Schule thut, wo man jene Denkbarkeit an die Eingeschränktheit, oder vielmehr an die Beschränktheit eines Dinges knüpft.

In jedem Dinge findet sich *Abhängiges*; das *Eigene* des Dinges ist abhängig von dem, welchem es in dem Dinge eigen ist, das *Vereinte* ist abhängig von dem, mit welchem es in dem Dinge vereint ist, — das *Inwohnende* ist abhängig von dem Wesen, das *Gesetzte* von dem Setzenden, also auch das wirkliche, das mögliche und nothwendige. In jedem Dinge giebt es demnach *mehrere Arten der Abhängigkeit*.

Was einem Dinge außer seinem Wesen, seiner Kraft und deren Natur zukommt, ist ihm ein Gesetztes, und hängt ab von einem Setzenden. — Ferner, was bey einem Dinge *anderes* erkennbar ist, das vorher nicht erkennbar war, das ist ein Gesetztes, von einem Verursachenden Abhängiges. Und dieß Gesetztes des Dinges ist entweder ein *absolutfrey-*, oder *bedingt-*

*frey-*, oder *vermischtzufällig-*, oder *reinzufällig-Gesetztes*. — Was nämlich von der Natur des Dinges geradezu und ausschliesslich abhängig gesetzt ist, das ist ein von dem Dinge absolutfrey-Gesetztes. Was von der Natur und von dem absolutfrey-Gesetzten des Dinges allein abhängig verursacht ist, das ist ein von dem Dinge bedingtfrey-Gesetztes. Dieses letztere setzt eine *innere Fähigkeit* der Kraft des Dinges voraus als *Bedingniß*, und das absolutfrey-Gesetzte desselben als *Bedingung*, — diese ist mitsetzend, die Bedingniß nicht. Was von dem Dinge und von Dingen aufer ihm abhängt, ist ihm ein *vermischtzufällig-Gesetztes*. Dieses setzt eine *äußere Fähigkeit* des Dinges als eine *Bedingniß*, und andere Dinge nebst — wenigstens seiner eigenen *Natur* als *zusammenfallende Bedingungen* voraus. — Was endlich dem Dinge von dem bloßen, von ihm und seinem Wirken unabhängigen *Zufallen* oder Hinzukommen anderer Dinge gesetzt wird, das ist ihm ein *reinzufällig-Gesetztes*. — Alles dieß Gesetzte ist *als solches* unumgänglich sowohl ein Mögliches, als ein Wirkliches, als ein Nothwendiges; — folglich ist das *Zufällige* auch alles dieß, also nicht minder etwas Nothwendiges. — *Zufall* ist also das Zusammentreffen mehrerer Dinge, wodurch irgend Etwas gesetzt wird.

*Zufällig* ist unserm *Wolff* dasjenige, davon das Entgegengesetzte auch seyn kann, oder — dem das Entgegengesetzte nicht widerspricht, S. 94. — demnach, dasjenige, dessen Gegentheil *gedenkbar* ist, das ist zufällig. Denn, die Möglichkeit des Entgegengesetzten kann sicherlich hier nicht als *objektive* Möglichkeit, die auf ein Vermögen dessen, von dem das Zufällige abhängt, hinweist, gemeint seyn; — indem,

wenn das hier genannte Zufällige möglich seyn soll, ein Vermögen eines Setzenden da seyn muß, dem das Entgegengesetzte *unmöglich* ist. Nun aber widerspricht, glaube ich, das dem Zufälligen Entgegengesetzte diesem Zufälligen jedesmahl: soll also ein Zufälliges dasjenige seyn, dessen Gegensatz ihm nicht widerspricht, so ist ein Zufälliges gar nicht denkbar; — soll aber das dem Zufälligen Entgegengesetzte von der Art seyn, daß es, indem man es für sich selbst denken will, keinen Widerspruch nothwendig macht, so geht diese Denkbarkeit die *objektive* Möglichkeit und Abhängigkeit wohl nicht im mindesten an, — ich will sagen: deswegen, weil ich mir von mir selbst aus *denken* kann, daß auch sein Gegentheil als bestehend vorgestellt werden könnte, wenn es möglich oder wirklich wäre, deswegen ist die Möglichkeit dieses Gegentheils noch nicht *erkennbar*, d. h. deswegen werde ich noch nicht durch *Objekte* genöthiget, das Gegentheil als mir zu *erkennen* möglich anzusehen; oder auch: *es selbst läßt sich deswegen* noch nicht als *möglich* durch das Vermögen einer und andern Kraft von mir *erkennen*. Was besteht, das besteht; und wie Etwas besteht, so besteht es, — das Gegentheil von ihm kann *sich denken lassen*, aber *es läßt sich nicht erkennen*. — Ich habe diesen Begriff abermals mit einer Kritik begleitet, um ihn, so viel hier möglich ist, in sein volles Licht zu setzen, da auf denselben in der Wolffischen Schule so sehr viel gebaut wird, was den Schein von Ueberzeugungsmacht vor sich hat, aber sicherlich dem Zweifel und dem Skepticismus allen Zugang offen läßt. — Auch in der Metaphysik der Neuern soll auf den Begriff der Zufälligkeit gebaut werden; allein, da er von ganz

anderer Art ist, als der Wolffsche, so sieht man, daß er ein anderes Fundament abgiebt. —

Der *Zufall* bey einem Dinge ist ein *Abhängiges* und *Gesetztes*; er ist mit dem Bestehen des einen und andern Dinges, bey welchen er eintrifft, nicht da.

Etwas *wird* heist, das bloß Gedachte erhält *erkennbaren* Bestand. Was durch *Zufall* wird, das *entsteht*; was zu einem Zustande gehöriges durch *freyes* Wirken wird, das wird *hervorgebracht*; was durch organische Körper allein wird, das *kommt hervor*; was durch dem Begehren unterworfenen Körper *Körperliches* wird, das wird *gezeugt*; was in Seelen wird, das ist *erzeugt*; was in Einem enthalten ist, und durch sich selbst hervorgeht, das *entspringt*; endlich die Kräfte, Wesen und Naturen, welche werden, die werden *geschaffen*.

Ein Ding *entsteht* nicht durch Zufall; es wird, was sein Wesen, seine Kraft und deren Natur anlangt, *nicht hervorgebracht*; auch *kommt es nicht hervor*, so wenig es *gezeugt* und *erzeugt* wird; sondern es kann jenen Theilen nach nur *geschaffen* werden, *wenn* es werden soll. In der Leibnitz - Wolffschen Schule ist dies richtig bemerkt worden; ingleichen auch folgendes; daß das Werden eines Dinges nur momentan seyn könne: nur der Grund, nämlich „weil es keine Theile habe,“ muß wohl mit einem andern verwechselt werden, und zwar mit diesem. weil ein als Wesen bestehendes, ohne daß es auch als Kraft, und als Bestimmtes durch eine Natur bestünde, gar nicht denkbar, folglich auch sicherlich *nicht erkennbar*, also ein *Unding* seyn würde.

Indem ich auf diese ontologischen Begriffe und Grundsätze zurückblicke, bemerke ich, daß ich weit-



läuftiger geworden bin als ich wünsche, ohne deshalb vollständig geworden zu seyn. In der That, je weiter ich in meiner Betrachtung komme, sehe ich die Schwierigkeit, mich innerhalb der Grenzen einer Abhandlung zu halten, und doch etwas brauchbares über mein Thema zu sagen, immer mehr ein; und doch wüßte ich wenig oder nichts abzuschneiden, ohne mich in das unbestimmte Allgemeinste zu verlieren, welches bey seiner geringen Verständlichkeit auch wenig Vorthail gewähren kann. Indessen möchte denn doch das Angeführte den Kern der neuern verbesserten Ontologie, und überdieß noch einige Zusätze enthalten; — aber ich darf meinen Richtern nicht vorgreifen.

---

## VI.

### *Von den Fortschritten in der Cosmologie.*

Die reine Cosmologie, die *Wolff* in seiner Metaphysik vortragen will, ist diejenige, welche von der Zusammenbestehungs- und Verbindungsart der Dinge überhaupt handelt; sie nimmt auf die vorhandene Welt, und auf die empirischen Erkenntnisse, die wir von ihr haben, keine Rücksicht, — ich will sagen, sie gebraucht sie nicht als eine Erkenntnisquelle: sonst wäre sie auch in der That keine reine Cosmologie a priori, sondern schon angewandte, empirische Weltlehre, welche jene schon voraussetzt. *Wolff* faßte die Aufgabe einer solchen Cosmologie: „Hier wollen wir nur dasjenige beybringen, sagt er in sei-

ner deutschen Metaphysik §. 541., was zu der allgemeinen Erkenntniß der Welt gehört.“ Aber er kannte die Erkenntnißquelle ihrer Auflösung nicht; denn so sagt er S. 550: „Um einen richtigen Begriff von einer Welt zu erlangen, dürfen wir nur acht geben auf diejenige, die vor uns steht, und dabey erwägen, was wir darin unterscheiden können.“ Also auf dem Wege der Analyse und Abstraktion will er den allgemeinen Begriff von einer Welt erlangen. Aber können wir uns rühmen, unsere Welt als Welt durch die Erfahrung erkannt zu haben? Und doch müßte der durchaus bestimmte objektivreale Begriff von diesem Gegenstande gegeben seyn, wenn er zergliedert, wenn das Aufserwesentliche davon abgesondert, und so der Begriff von einer Welt überhaupt erreicht werden soll. — Nicht genug: wer bürgt uns dafür, daß wir von dem einzelnen Weltbegriffe nicht weglassen, was dem Begriffe einer Welt wesentlich eigen, — und daß wir bey der Scheidung desselben nicht zurückbehalten, was dem allgemeinen Weltbegriffe aufserwesentlich und also nicht eigen ist? Was soll dabey zum Unterscheidungszeichen des Wesentlichen und Aufserwesentlichen dienen? Wie und wodurch will man ein solches Criterium rechtfertigen? Wir wollen einmahl das *Wolffische* annehmen, das Wegdenkenlassen und Nichtwegdenkenlassen der Bestimmungen, die wir in unserm einzelnen empirischen Weltbegriffe antreffen; — wie trüglich ist es nicht, wie schwankend, wie vieles der Willkühr und dem Zweifel überlassend! Wer steht dafür, daß *Wolff*, durch dasselbe verleitet, nicht manche Behauptungen in die reine Cosmologie aufgenommen habe, die sich durchaus nicht von einer Welt überhaupt annehmen lassen.

Eine Welt ist ihm „eine *Maschine*, ein zusammengesetztes Werk, dessen *Bewegungen* in der Art der Zusammensetzung gegründet sind“ S. 337. Dafs die Dinge einer Welt mit *Bewegkräften* begabt sich *denken* lassen, ist aufer allem Zweifel; aber Kräfte, mit Gesetzen der Bewegung angethan, sind eine *nahmhafte Art* von Kräften, und — *müssen eben dergleichen* in einer Welt seyn? Dennoch ist ja wohl in einer reinen Weltlehre nur die Frage: Was *mufs* eine Welt seyn, wenn sie *Welt* seyn soll? nicht aber: wie verschiedenartige Welten *lassen sich denken*? Der Mißgriff in der Wahl des Abstrahirten ist hier offenbar, und dergleichen Beyspiele giebt die Wolffische Cosmologie mehrere an die Hand. — Es ist wahr, es *lassen sich* die Dinge einer Welt zu einzelnen Körpern, gleichsam zu kleinen Welten vereinigt, mit Bewegkräften einige, einige mit Vereinigungs- oder Anziehungskräften, einige mit einer solchen, wieder andere mit einer andern Stärke u. s. f. denken; sie lassen sich alsdann in Gedanken zusammenstellen, und in ihren Verhältnissen, Verbindungen und Folgen betrachten, und auf diese Art eine Menge hypothetischnothwendiger Sätze a priori über die Dinge einer Welt herausbringen. Allein dergleichen Sätze würden denn doch nicht in diejenige Cosmologie gehören, die den allgemeinen Begriff von einer Welt überhaupt auseinander setzen soll, und welche die *reine absolute Weltlehre* genannt werden könnte, zum Unterschied von jener, welche dergleichen hypothetischnothwendige Sätze a priori von Zusammenbestehungsarten der Dinge vorträgt, und *reine hypothetische Weltlehre* heißen kann. Zu dieser letztern würden also die reine Mathematik mit ihren Theilen, nämlich der reinen Arithmetik, Geometrie, Phoronomie, Dy-

namik und Mechanik —, und eine gewisse *reine Naturlehre* der Kräfte — gerechnet werden müssen, von deren Fortschritten seit *Wolffs* Zeiten die Akademie schwerlich Rechenschaft fordert, indem sie den Gewinn der Metaphysik seit dieses Philosophen und *Leibnizens* Zeiten berechnet zu wissen verlangt; — ich lasse also die Betrachtung dieses metaphysischen Theiles bey Seite liegen, um so mehr, da sie eine eigene Abhandlung von vielleicht nicht geringem Umfange verdient.

Wo ist denn nun aber die bessere Quelle desjenigen allgemeinen Begriffs, der die Grundlage zu der reinen absoluten Weltlehre abgeben soll, zu suchen und anzutreffen? — Wenn uns im Erkennen die *Erfahrung* verläßt, so bleibt uns noch die *Natur unserer Erkenntnißkraft* übrig. „Wie können mehrere gedenkbaren Dinge, vermöge der Erkenntnisse, die wir durch unsere Erkenntnißnatur von ihnen haben können und müssen, uns vorkommen? wie bestehend können sie uns erscheinen und sich *uns*, so Erkennenden, zu erkennen geben, bey all ihren *eigenthümlichen* Bestehungsarten, wodurch sie als *verschiedene* Welten bildende erscheinen können, zu erkennen geben? diels dünkt mich ist unsere eigentliche Aufgabe. Ich glaube, schon die zuversichtliche Anerkennung dieser Erkenntnißquelle ist Gewinn für die Cosmologie; — doch da auch schon *Leibnitz*, wie ich es oben im III Abschn. bemerkte, darauf hingedeutet hat; so würde diels noch wenig Vortheil seyn, wenn die neuern Philosophen diesen Erkenntnißgrund nicht eröffnet, und die Weltlehre auf eine und die andere Weise daraus bereichert hätten. Diels ist es also, womit als mit einer gefundenen Perle in der Krone der

Wissen-

Wissenschaften ich hier vorzüglich mich zu beschäftigen habe. Vorher sey es mir aber erlaubt, einer Sache zu erwehnen, die vielleicht in der Cosmologie einige Aufmerksamkeit verdient; ich habe sie mit Fleiß hieher verspart.

Wenn in der Weltlehre mehrere gedenkbare Dinge in Rücksicht ihres nothwendig vorkommenden Bestandes in Betrachtung kommen; so geschieht es immer nur in Beziehung auf uns, die wir solche Seelenwesen sind. Nun aber können Dinge in Beziehung auf uns einen dreyfachen Bestand haben, *einmahl* einen erkennbaren, *dann* einen fühlbaren, und auch einen wollbaren Bestand. Soll die Cosmologie vollständig seyn, so meyn' ich, daß sie uns belehren müsse, nicht allein wie mehrere gedenkbaren Dinge von Seiten ihres *erkennbaren* Bestandes uns Erkennenden absolut vorkommen müssen, sondern auch wie sie, vielleicht eben durch ihren erkennbaren Bestand zugleich auch von Seiten ihrer Fühlbarkeit und Wollbarkeit uns absolut erscheinen müssen? Wenigstens ist eine Weltbetrachtung sicherlich mangelhaft, die sich bloß auf das Erkennbare der Welt einschränkt, und nicht auch die andern Seiten, von welchen aus sie für uns auch dieser und kein anderer Gegenstand ist und seyn kann, vorwendet. Die Möglichkeit dieser zwey letztern Theile der Weltlehre läßt sich nicht mehr in Zweifel ziehen, wenn man die Möglichkeit, ja selbst die Wirklichkeit der Naturlehren unserer Gefühl- und Willenskraft einräumen muß. Wie viel diese zwey Theile, der Mehrheit ihrer Grundsätze nach, ausgeben mögen, weiß ich nicht; denn man hat, so viel ich weiß, den Versuch noch nicht damit gemacht. Auch ist die Naturlehre sowohl der Gefühl- als der Willens-

Kraft noch zu neu, als daß man schon auf ihre Anwendung zu diesem Zwecke hätte denken können. Allein ich wünschte nicht, daß man diese Ideen übergehen möchte, da sie ohnstreitig *zuerst* ausgeführt werden müssen, wenn eine reine hypothetische, ästhetische und praktische Cosmologie, welche sich zu den gefoderten Theilen etwa wie die reine hypothetische Weltlehre überhaupt zu der reinen absoluten verhalten würden, zu Stande kommen soll. Man könnte also sagen: die reine absolute Cosmologie zerfällt in einen theoretischen, ästhetischen und praktischen, oder vielmehr pragmatischen Theil. — Ich habe mich also allein an die theoretische reine absolute Cosmologie zu halten, und ihre Vorschrötte zu bezeichnen.

Gedenkbare Dinge können uns als erkennbare vorkommen von Seiten ihrer Zusammenordnungs-, ihrer Vereinigungs- und Verhältniß-Arten, endlich von Seiten ihrer Vollendung. Diefß will auch so viel sagen: Mehrere gedenkbare Dinge können sich nur durch unsere *ganze* Erkenntnißkraft zu erkennen geben, folglich *müssen* sie theils uns *sinnlich* Erkennenden als *sinnlich* Erkennbare, theils uns *verständlich* Erkennenden als *verständlich* Erkennbare, theils uns *besonnen* Erkennenden als *besinnlich* Erkennbare, und uns *vernünftig* Erkennenden als *vernünftig* Erkennbare mit ihrem Charakteristischen, wodurch sie dergleichen Erkennbare sind, erscheinen. Diefß die Rechtfertigung und die Leitungsregel in der Bildung des cosmologischen Begriffs.

Da wir durch die Cosmologie den Begriff von einer Welt erst bilden und seine Theile aufsuchen und einzeln rechtfertigen müssen; so können wir,

ohne uns eines Zirkels im Schließen schuldig zu machen, nicht wie *Wolff* S. 352 that, einen Weltbegriff an die Spitze stellen, daraus folgern, und ihn so durch sich selbst weiter ausbilden. Alles, was uns zugestanden werden kann, ist die Annahme einer erkennbaren Mehrheit der Dinge, und die Frage ist dann die: wie *müssen* sie uns Erkennenden als bestehend erscheinen, und wenn sie vorhanden sind, erkennbar seyn?

Mehrere Dinge sind ohnstreitig *Dinge*; es gilt also von jedem Dinge als *einzelnem Bestandtheile* oder *Materiale* einer Welt alles, was von einem Dinge überhaupt in der Ontologie gelehrt worden ist, was wir also nicht zu wiederhohlen brauchen.

Bestehen mehrere Dinge, so müssen sie, ein jedes *aufser* und *neben* dem andern geordnet, d. h. im *Raume* seyn, und das *Räumliche* und *Körperliche* bilden. Diese ihre nothwendige Bestehungsart ist aber noch keine Verknüpfung, wie *Wolff* S. 335, dafür hält.

Sie müssen so neben einander bestehen, daß zwischen ihnen *keine Lücke* (*vacuum*) Statt findet; denn wenn nicht je ein Ding *unmittelbar* neben einem andern bestünde, so müßte *kein Ding*, also entweder ein bloß *gedachtes Räumliches*, (ein Nichtbestehendes, ein Nichts) oder ein bloßer *idealischer Raum*, den man, um ihn für sich bestehend ansehen zu können, in Gedanken zu einem bestehenden, zu einem Dinge machen, und doch auch wiederum, nach der Voraussetzung, *kein Ding* seyn lassen müßte, also etwas durchaus ungedenkbares, dazwischen bestehend angenommen werden.

Mehrere Dinge müssen also wie *stetiges Ausgedehntes*, wie *stetiges Körperliches* bestehen.

Die mehreren Dinge können, aber sie müssen nicht, ausser und neben einander in *verschiedenen Richtungen* nach einem Oben, Unten, Queren und Schiefen u. d. gl. bestehen; diese Bestehungsart ist schon *bestimmt*, und kann nur als möglich, aber nicht als nothwendig, und nur *durch Erfahrung* erkennbar, von ihnen ausgesagt werden. *Wolff* sagt also wohl zu viel, wenn er dergleichen bestimmte Bestehungsarten der Dinge in die Länge, Breite und Dicke für *nothwendig* erkennbar hält, so bald nur *mehrere Dinge* erkennbar sind. S. 575.

Mehrere Dinge *erfüllen* einen Raum (eine Ordnung des Ausser- und Nebenseyns), mit ihnen *besteht* also ein *Raum*.

Jedes von den mehrern Dingen *mufs* also einem und andern *gegenwärtig* seyn, es *mufs* seinen *Ort* und seine *Lage* (eine Art des mittelbaren Bestehens *aufser* den andern, neben welchen es nicht unmittelbar besteht) haben. Die Beweise hiezu sind alle leicht von selbst hinzuzufügen.

Jedes ist von dem andern *trennbar*, folglich ist jedes *bewegbar*, obschon nicht *nothwendig* als *beweglich* erkennbar, denn dazu würden bestehende Bewegkräfte erfordert, welche in den Dingen als solchen nicht nothwendig erkennbar sind. Was *Wolff* hierin zu viel gethan hat, ist schon vorhin bemerkt worden.

Der Bestand der mehrern Dinge, nach einer *idealischen Zeitreihe*, welche blofs beliebig ist, bestimmt, ist nichts *Erkennbares* derselben, sondern blofs ein beliebig denkbares, folglich keine den Dingen zukommende, mit ihnen erscheinende Bestehungsart. Allein mehrere Dinge können durch ihre *vielleicht* erkennbaren *veränderlichen Wirkungen* ein *objektives Zeitiges*, ein



nothwendig dann als objektiv anzuerkennendes, aufeinanderfolgendes bilden, und mit diesem eine *reale Weltzeit*, in welcher jede Wirkung der Welt Dinge ihre bestimmte Stelle einnimmt und sich *unmittelbar* an eine andere anschliesst: (in mundo non datur hiatus). Ich sage mit Fleiss: veränderliche, ihrer *Art* nach unterscheidbare Wirkungen; denn einartige, *nämliche* Wirkungen der Dinge würden als ein gleichzeitiges *Vereintes* erscheinen müssen, das bloß nach einer *idealischen Zeitreihe* bestimmbar bliebe, d. h. aber, für sich selbst unbestimmt gelassen seyn, und für uns unbestimmlich erscheinen müßte. Ob sie aber ein dergleichen Veränderliches und Unterscheidbares von Wirkungen zu erkennen geben, und dadurch ein *reales Zeitiges* zu erkennen geben werden? das läßt sich aus den Begriffen von Dingen und ihren Kräften überhaupt, nicht entscheiden.

Inzwischen sollten dergleichen veränderliche Wirkungen durch die Dinge erkennbar werden, so *müssen* sie als solche erscheinen, die als diese und keine andern, folglich auch als eben so viel und nicht mehr bestanden haben, obgleich die Anzahl derselben, sie *als* aufeinandergefolgte Wirkungen angesehen, wie gesagt, nicht von uns selbst aus nach einer, immer beliebig angenommenen, idealischen Zeitreihe, sondern aus der eigenen Erkenntniß derselben für uns *erkennlich* seyn würde, d. h. diese *reale* Zeitreihe würde und könnte nur ihr eigener Maassstab seyn. Aber denn doch *müßte* eine solche reale Zeitreihe von Wirkungen ein *Ganzes* seyn, und ein in dem Rückgange *erstes Glied*, oder einen *Anfang* haben, und durch, aus uns so erscheinen; folglich auf einen Urheber führen, dessen außer ihm gehendes Wirken und

Schaffen der Punkt wäre, von dem die Reihe angehoben hätte.

Die mehrern Dinge *müssen* erkennbar seyn, die einander gegenwärtigen als je und je einander *eigen*, die von einander entfernten als je *einander fehlend* und von einander getrennt, folglich in Rücksicht ihres Zusammenbestehens im Raum ein jedes *eingeschränkt* auf ein und anderes.

Die mehrern Dinge müssen, wenn sie bestehen, als diese bestehen, die sie sind, folglich als nicht mehr noch weniger als sie sind; sie müssen also als ein *Ganzes*, und zwar als ein zu einem extensiven *Ganzen* Vereintes bestehen und erscheinen, anders können sie nie von uns erkennbar seyn und sich uns zu erkennen geben, d. h. das Gegentheil von dieser Bestehungsart ist *Nichts*. Da *Wolff* schon, das Zusammenbestehen der Dinge *im Raume* für Vereinigungsannahme, so dachte er auf keinen weitem Beweis dieses cosmologischen Grundsatzes, der in der neuern Zeit wieder von *Kant* sehr angefochten wurde. Der Raum dieser Abhandlung erlaubt mir nicht, mich auf viele dergleichen Gegenbehauptungen und ihre Gründe einzulassen; deßwegen will ich, weil ich derselben doch gedacht habe, nur als beyher anführen, daß der *Kantische* Beweis der entgegengesetzten Behauptung theils auf einer Verwechslung des *im Raume seyn*, und den Raum erfüllen, theils auf einem unrichtigen Begriffe von *Einschränkung* und *Schranke* beruhen möge \*).

Bestehen also Dinge; so können sie nur *ein Ganzes*, eine Welt ausmachen, so bestehend *müssen* sie erscheinen und sich uns zu erkennen geben.

---

\*) Vergl. Abichts Philosophie der Erkenntnisse von S. 473.

Sind demnach Dinge vorhanden, so ist ein *vollendeter Körper* vorhanden, der, *wenn* seine Theile in einer und der nämlichen Richtung nebeneinander bestehen, als eine bloße *reale Linie* besteht, wenn sie aber in zweyfachen Richtungen nebeneinander bestehen; nämlich in der Richtung der *Länge* und der *Breite*, alsdann nur eine *reale bestimmte Fläche* bilden, welche eine *Figur*, d. h. eine bestimmte Art der Richtung ihrer äussern oder Endtheile, hat; wenn sie aber in allerley Richtungen nebeneinander bestehen, alsdann — ein *gestalteter Körper* heissen kann. — *Wolff* hatte angenommen S. 27, daß ein jedes Zusammengesetzte, folglich auch ein jeder Körper, in die Länge (Breite) und Dicke ausgedehnt seyn müsse. Ihm mußten also die Welt Dinge einen gestalteten Körper ausmachen. — Da wir von uns selbst aus nicht einmal bestimmen können, in welchen und in wie vielerley Richtungen die Welt Dinge neben einander bestehen; so läßt sich leicht einsehen, daß wir noch weniger eine Kenntniß *a priori* von der Figur und Gestalt des Weltkörpers haben werden; dergleichen Erkenntnisse können also nur empirisch seyn.

*Welche* GröÙe die bestehende Welt habe? kann bloß durch Erfahrung ihrer Theile erkannt werden.

Eine Welt besteht demnach, da sie ein extensives Ganzes seyn muß, *begrenzt* dem Raume nach; außer dem Raume, den ihre Theile einnehmen, giebt es keinen *realen* Raum (Ordnung des Außer-Nebenseyns); aber der *leere* Raum ist nicht ihre Grenze, *er* begrenzt sie nicht; sondern gewisse Dinge, die die äußersten sind, machen die Grenze aus.

Aus eben dem Grunde ist auch eine Welt ihren nebeneinander befindlichen Theilen nach *endlich*, d. h. sie hat ihre *Endtheile*; sie hat Theile bey deren einem man im Erkennen anfangen, und bey deren einem man im Erkennen der in ihr zusammenbestehende Theile reden muß, d. h. sie hat Anfang und Ende dem Raume, besser den nebeneinander befindlichen Theilen nach.

Die Theile der Welt machen ein Ganzes aus, sie sind Dinge, deren jedes, schon als Ding ein *einfacher* Theil des Weltkörpers ist, d. h. ein in keine weitere aufser- und nebeneinander befindliche Theile auflösbares Bestehendes; denn was zu einem Dinge (nicht Körper) vereint ist, das ist nicht aufser- und neben *einander*, siehe die Ontologie. Demnach ist der Weltkörper in einfache Theile auflösbar, er besteht aus einfachen Theilen.

Mit einer Welt besteht also auch ein bestimmtes Maafs von *Wesen*, deren keines vergeht und sich verwandelt, und in welche sich das übrige Bestehende nicht umwandeln kann. Ohne hinzukommende Schöpferkraft und deren Aeufserung ist also dieses Maafs von Wesen in einer Welt *unveränderlich*. Das nämliche gilt auch von *Kräften* und *Naturen* der Welt Dinge; aber noch nicht von der *Stärke*, *Macht* und *Gewalt* derselben, diese können veränderlich seyn,

Die Welt Dinge sind Kräfte, die ihre Naturen haben; folglich wirken sie immer ihrer Natur gemäß und bringen Wirkungen hervor, ob immer *nämliche Wirkungen*, die immer blofs von ihren *nämlichen* Naturen bestimmt sind, oder *verschieden*? ob sie nach *aussen* in einander wirken, oder ob ihre Wir-

kungen bloß in *ihnen selbst* bestehen bleiben? kann aus uns selbst, und aus unsern uns nothwendigen Begriffen von den Dingen, nicht entschieden werden. Nur hypothetisch läßt sich behaupten: *Wenn* Welt-  
dinge, welche bestehen, von uns *erkannt*, und uns *erkenntliche* werden sollen, — wenn in uns ein *ver-  
änderter* Erkenntnißzustand wahrnehmbar ist, — wenn vermittelt unserer objektiv - realen Erkennt-  
nisse von den Dingen uns *Veränderungen* der Welt-  
dinge zu erkennen gegeben werden; so müssen die  
Welt-*dinge* als *aufser sich* und *aufeinanderwirkende*  
bestehende anerkannt werden.

Unter dieser Voraussetzung, also hypothetisch,  
gelten alsdann auch folgende Grundsätze:

Dinge, die sich uns zu erkennen *gegeben* haben,  
wirken *aufser sich*;

Dinge, bey denen *Veränderungen* erkannt wer-  
den, wirken auf einander, ob immer durch Bewe-  
gung und Stofs? bleibt, so weit wir von uns selbst  
aus davon reden, dahin gestellt; die Gesetze, nach  
denen sie aufeinander wirken mögen, können ganz  
andere als Bewegungsgesetze seyn.

Dinge, bey denen *Veränderungen* statt finden,  
stehen im *durchgängigen wechselseitigen Causalszu-  
sammenhange*,

der kein unmittelbares Wirken eines Dinges in  
ein entferntes Ding zuläßt, (non datur actio in dis-  
tans),

der aber auch das *freye* Wirken eines und an-  
dern Weltwesens nicht ausschließt; indem ein sol-  
ches Wesen eine *wollende* Kraft seyn kann, die zwar  
durch andere Dinge leiden muß, daß sie ihr zu *Er-  
kenntnissen von ihnen* verhelfen, aber welche nicht

genöthiget ist, durch diese Erkenntnisse ausschliesslich bestimmt zu handeln, sondern nur in dergleichen Erkenntnissen *Veranlassungen* und *Bedingungen* erhält, *Gegenstände* ihres Behandelns zu wählen, und sie ihrer, der Gegenstände, Beschaffenheit gemäs und ihrer, der wollenden Seele, selbst willen zu behandeln; vergleiche die obige Lehre von der Willens- und moralischen Natur.

Dinge, die auf einander wirken, müssen eine *äussere Fähigkeit* haben.

Dinge, welche eine *äussere Fähigkeit* haben, und Einwirkungen von *Aufsendingen* leiden, haben auch ein Vermögen zurückzuwirken, also ausser sich auf andere zu wirken.

Das wechselseitige Bestimmteyn der Welt Dinge, so weit wir es von uns selbst aus erkennen können, besteht darin, daß je eines dem andern seinen Ort und seine Lage bestimmt.

Das Entstehende der Welt Dinge ist alles *verständlich und begreiflich*, d. h. es läßt sich aus den Arten von Ursachen, aus Regeln und Gesetzen, aus der *Macht* der Dinge, auf die es sich bezieht, ableiten und entsprungen erkennen (in mundo non datur casus purus).

Das *Maafs* des Gesetzten in der Welt kann das *Maafs* der Kräfte, ihrer Stärke und Gewalt nicht überspringen (in mundo non datur saltus).

Was also in der Welt entsteht, entsteht alles *nothwendig*, nämlich nothwendig geworden und werdend durch die Regeln und Triebfedern, die in den Welt Dingen bestehen (omne quod fit, necessario fit); Folglich läßt sich auch alles Entstehende in der Welt als nothwendig geworden oder werdend aus jenen

Quellen einsehen und verstehen (in mundo non datur fatum).

Ich gebe gerne zu, daß diese drey Grundsätze von *Ohngefähr*, von einem *Sprunge* und vom *Fatum* auch noch einen andern Sinn leiden, aber nicht sowohl in der *reinen* absoluten Cosinologie, als vielmehr in der empirischen und besonders teleologischen Weltlehre, wo das *Ohngefähr* eine *zwecklose* zufällige Begebenheit, der Sprung des Voreilen, der cosmologischen Bildungsanstalten der geistigen Erziehung, und das *Fatum* das unüberwindliche Hinderniß in der Natur der Dinge; das sich der Veranstaltung unserer Wohlfahrt entgegen setzt, seyn kann, und außer diesen noch andere Bedeutungen.

Was in und mit einem Weltdinge von außen bedingt nothwendig entsteht, ist ihm jedesmahl etwas *zufälliges*, welches auf einen *Zufall*, auf ein Zusammentreffen der Dinge hinweist, das diesen zusammentreffenden Dingen selbst wiederum ein von außen bedingnothwendig oder zufällig Entstandenes ist.

Der *Weltnatur*, als Quelle von Begebenheiten (von kleinen Ganzen von Wirkungen) würde seyn die Art der Zusammenbestehung der Weltdinge, hinzugenommen ihre Zahl, ihre Arten und eigenthümlichen Naturen. Was diese in der Welt nothwendig macht, das ist *natürlich* und gehört zum *Weltlaufe*; was aber nicht, das würde *übernatürlich* und ein *Wunder* seyn; was übernatürlich erfolgt geschieht immer jener *Weltnatur* zuwider. — Doch, in der Entwicklung dieses Begriffs von einer Weltnatur, und in der Angabe dessen, was damit verbunden ist, haben *Leibnitz* und *Wolff* schon das meiste gethan;

und da der Begriff mit seinen Folgen hieher ohnehin nur hypothetischer Weise gehört, so brauche ich mich nicht dabey aufzuhalten. — Ueberhaupt schliesse ich diese cosmologischen Aphorismen aus der neuern Schule, und ihre weitere Vergleichung mit der Wolffischen Weltlehre, ich schliesse sie mit der Bitte, sie, so wie meine folgenden kurzen Betrachtungen, als denjenigen Theil meiner Abhandlung anzusehen, dessen nähere Auseinandersetzung ich, wenn anders meine Richter aus meiner vorigen Behandlung der Materie die Arbeit ihres Beyfalls werth halten, nach einigen Wochen zu liefern, mir vorbehalte. Die folgenden zwey letzten Abschnitte sind also ein blosses Skelet.

---

## VII.

### *Fortschritte in der metaphysischen Seelenlehre.*

Das noch übrige in dieser Lehre betrifft die Unkörperlichkeit und Einfachheit der menschlichen Seele; ferner ihre Geistigkeit, ihre Verbindung mit andern Dingen überhaupt, ihren Ursprung und ihre Dauer nebst der Unsterblichkeit.

In der Leibnitz-Wolffischen Schule bemühte man sich zu zeigen: dafs die *Materie* nicht denken, dafs also das Denkende in uns nichts Körperliches seyn könne. — *Meier*, und hernach *Reimarus* und *Mendelssohn* suchten auf dem nämlichen Wege eine Ueberzeugung zu erringen; mich däucht aber, dafs sie noch Zweifel übrig lassen, die bey ihren Prämissen



unüberwindlich sind. „Das Wesen eines Körpers besteht in der Art der Zusammensetzung seiner Theile;“ es sey! „und alle seine Veränderungen geschehen durch Bewegung;“ — das scheint, ausschliesslich angenommen, als unerweislich vorausgesetzt zu werden. Man denke dabey nur an den Schwerpunkt, in dem die ganze Stärke der Schwere eines Körpers zusammen kommt, und an andere ähnliche Erscheinungen, und man wird das Denken, als ein bloßes Resultat eines Körpers, vielleicht denkbar finden.

Die neuere Schule hält sich an den sichern ontologischen Grundsatz: wo das Inwohnende, da das Wesen, — oder: das Substrat muß aus seinem Inwohnen beurtheilt werden. Nun ist die *Beseelung*, d. h. der Inbegriff vom Bewußtseyn, von Vorstellungen und Gefühlen, ein *Irgendwo*, und sie erscheint auch schlechterdings als ein *Inwohnendes*; sie hat demnach ihre *vorhandene Unterlage*. Allein diese Beseelung, die *sich* ohne Widerrede als ein *Inwohnendes* zu erkennen giebt, hat *keine Theile*, die *aufser* und *neben einander befindlich* erscheinen und *vorkommen können*; — das Bewußtseyn ist nicht so *aufser* und *neben* den Vorstellungen, und diese nicht so *neben* den Gefühlen, wie etwa ein Theil Farbiges der Wand *neben* dem andern farbigen Theile. Folglich wohnt kein Theil der Beseelung *aufser* dem Wesen, in dem der andere Theil von ihr wohnt und wohnen muß, d. h. der ganze Inbegriff von Bewußtseyn, Vorstellungen und Gefühlen wohnt nur in *einem* Wesen, nicht in mehreren, *aufser* und *neben einander* bestehenden Wesen, die einen Körper ausmachen, — also in keinem Körper. Die Unterlage, *Ich* genannt, muß demnach *ein* Wesen, keine Mehr-

heit von Wesen, kein Körper seyn. *Ein Wesen*, und ein *einfaches* Wesen ist aber einerley, wie oben in der Ontologie gezeigt wurde. — Das Ich ist ein *Seelenwesen*, eine *Seele*; denn sie hat *Beseelung* zu ihrem *Eigenen* und *Inwohnenden*. — Die Kraft des Ichs ist *Seelenkraft*; denn sie *wirkt* Beseelung und steht auch in ihrem Wirken wieder *unter* der Beseelung als unter ihrer Bestimmungsursache. — Uebrigens gilt von der Seele, was von jedem Dinge gilt.

Ein *beseeltes* Wesen, das *nicht* Körper ist, heist ein *Geist*; unsere Seele ist ein Geist.

Da in der Seele bald diese, bald wieder andere Erkenntnisse von Dingen entstehen; ihre *Natur* aber die *nämliche* jederzeit ist, folglich für sich genommen eine bloße Quelle von *nämlichen* Erkenntnissen seyn würde, so müssen die Ursachen ihrer veränderlichen Erkenntnisse *aufser ihr* liegen; sie muß folglich mit den Aufsendingen in *einer setzlichen Verbindung*, im Causalzusammenhange stehen. Das *nämliche* beweisen auch unsere objektivrealen, oder empirischen wahren Erkenntnisse der Aufsendinge. — Dies ohngefähr setzen die Neuern der *Leibnitzischen* vorherbestimmten Harmonie entgegen; sie behaupten also damit den physischen Einfluß. — Dem Zweifel, wegen einer *Berührung* des Unkörperlichen durch das Körperliche, begegnen sie durch einen bestimmten Begriff von Berührung, der keine berührten Seiten und Punkte voraussetzt; das *Einfache* nur berührt einander, sagen sie, wie das Körperliche als ein solches. — Da auf der Sicherheit des physischen Einflusses die *objektivreale Wahrheit* unserer Erkenntnisse von der Außenwelt beruht, so ist es Gewinn der Philosophie, ihn näher erwiesen, und dadurch dem

dem Idealismus, den *Wolff* nicht bergen konnte \*), ernstlich begegnet zu haben.

Das Gezeugtwerden und Entstehen der Seele durch ein Zusammenwachsen hebt sich bey ihrer Geistigkeit von selbst auf; ihr Geschaffenseyn überhaupt, kann erst in einer empirischen Weltlehre da, wo sie die zweckmäßige Einrichtung der Welt betrachtet und das Geschaffenseyn der Weltdinge als eine unumgängliche Bedingung dieser bestehenden Einrichtung erweist, dargethan werden, nicht aber, wie *Wolff* will, aus der Denkbarkeit einer andern Einschränkung der Seele. — Die Zeit ihres Geschaffenseyns läßt sich, da es uns an Thatsachen fehlt, nicht bestimmen.

Die *Unverweslichkeit* der Seele folgt aus ihrer Unkörperlichkeit. — Ihre *Nichtzernichtung* beruht auf der Wegräumung der Möglichkeiten, *erstlich* daß sie selbst, *zweytens* daß irgend ein Weltding sie vernichten könne, und *drittens* daß Gott sie vernichten wolle.

Die Möglichkeit deutlicher Erkenntnisse und Erinnerungen nach der jetzigen Lebensperiode hängt von dem *Bleiben* des einmahl in der Seele Wohnenden ab, welches nach dem ontologischen Grundsatz: daß kein Wesen sein Inwohnendes verlieren könne, fest steht. — Aber *diese* Möglichkeit ist nur noch *innere*, noch nicht *äußere* Möglichkeit, ist außerdem noch nicht die Möglichkeit des weitem Fortschreitens im Erkennen, Fühlen und Wollen, von der wir von uns selbst aus nicht wissen können, ob sie uns werde zu Theil werden. Hier muß der Metaphysiker zu

---

\*) S. dessen deutsche Metaphysik, S. 434.

Wahrscheinlichkeiten, die die Welteinrichtung giebt, und zu einer Gewifsheit, die nur der Glaube an eine Gottheit verleiht, seine Zuflucht nehmen.

Der Glaube an Unsterblichkeit, den *Kant* an einen Wunsch der Natur bindet, an den Wunsch nach Vervollkommenng, und besonders nach einer äußern Belohnung der Tugend, hat wohl keine Haltung; es stehen ihm mehrere Gründe entgegen \*).

Der Harmonist *Leibnitz* hatte in dem Beweise der Unsterblichkeit eine leichte Sache; wenn nur seine Hypothese nicht Hypothese wäre, und bleiben müßte.

## VIII.

### *Fortschritte der neuern Philosophie in der Gotteslehre.*

*Leibnitz* \*\*) baut seinen Beweis für das Daseyn Gottes theils auf Cartesianische Manier, theils stützt er ihn auf die Realität der ewigen Wahrheiten, die sie nur in einem vorhandenen ewigen Wesen sollen haben können, theils auf die sogenannte Zufälligkeit der Dinge, auf die *Gedenkbarkeit* ihres Gegentheils, welche fodert, daß ein *zureichender Grund* da sey, der die *Annahme* derselben als solcher, die sie sind

\*) Vergleiche *Abichts* kritische Briefe über die Möglichkeit einer wahren wissenschaftl. Moral etc.

\*\*) S. dessen Princip. Philos. more geometr. demonstr.; ferner *Nouv. Ess.*, u. a. a. O.

und dafs sie sind, begründe. — In allen diesen Beweisen aber ist der *logische zureichende Grund* einer Erkenntnifs mit der *zureichenden objektiven Ursache* eines erkannten Objekts verwechselt, und von jenem auf diese geschlossen worden.

*Wolff* erklärt sich über seine Beweisart für das Daseyn Gottes am besten in der, an seine lat. Logik angehängten, Abhandlung: *De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis etc.* Hier zeigt er, „wie er glaube, den Beweis des Doctor Angelicus Thomas mittelst des Leibnitzischen Satzes vom zureichenden Grunde verbessert zu haben, wie er die Bewegung der Körper, ihre Gesetze, die Harmonie des Ganzen, die Harmonie zu den vorgesetzten Zwecken, *in so fern dieß alles etwas Zufälliges sey*, zu Hülfe genommen habe —“. Sicherlich würde sein Beweis untadelhaft und stringent geworden seyn, hätte er seinen Begriff von *Zufälligkeit*, um den sich die ganze Beweismacht seiner Schlüsse herumdreht, mit *Leibnitz* nicht gemein. Allein dieser verführte auch ihn, zu glauben, er habe das Daseyn eines Wesens als zureichender *Ursache* von gewissen *Dingen*, ihrer Zustände und Verbindungen dargethan; wenn er erwiesen hatte, dafs der *Begriff* desselben einen *zureichenden Grund* für die Wahrheit und objektivreale Gültigkeit seiner *Begriffe* von diesen Dingen, ihren Verbindungen und Zuständen abgeben könne. — Sehr schätzbar ist übrigens seine Bemerkung, und auch der Beherzigung manchem der neuern Philosophen zu empfehlen: dafs man die Beweise, wodurch die Existenz eines unabhängigen Wesens, das die letzte Ursache der Weltveränderungen in sich enthalten müsse, von jenen Beweisen, womit die Eigenschaften dieses Wesens dar-

zuthun sind, zu unterscheiden habe, S. 711. Freylich leitet er denn doch auch diese Eigenschaften aus dem Begriffe des Vollkommensten ab, der doch erst als ein auf jenes Wesen passender Begriff zu erweisen war.

In der That entspringen die mehrsten *Kantischen* Einwürfe gegen die theologischen Beweise der spekulativen Vernunft, aus der Verwechslung der Beweise; freylich aber auch aus der oben schon widerlegten Voraussetzung: daß die Vernunft mit ihren Ideen von dem Unbedingten auf das Ansichbestehende ausgehe. — *Abicht*, in seiner Philos. der Erkenntn. von S. 506., dringt darauf: daß man erst dem *Deisten* gegen den Atheisten das *Daseyn* des Unabhängig- und Absolut-Verursachenden der Weltveränderungen, die die *Erfahrung* darbeut, erweisen, — dann dem *Theisten* gegen den Pantheisten seinen Beweis für die Verschiedenheit und *Außerweltlichkeit* jenes Absolut-Verursachenden führen, — hierauf dem *Ontotheologen* es im allgemeinen, so *wie jedes Ding*, bestimmen, — weiter dann durch den *Physicotheologen* es aus seinem Weltwerke, in so fern dieses Werk vor der Spekulation noch als ein bloßes *Kunstwerk* erscheint, als eine *Kunstintelligenz*, — und zuletzt dem *Moraltheologen*, aus dem Weltwerke, das seiner *praktischen Vernunft* als ein weise und klugeingerichtetes Werk sich zu erkennen giebt, als ein *moralisches Wesen* bestimmen, und durch ihre Beweise darstellen lassen solle.

Diesem Gange gemäß argumentirt nun

1) der *Deist* also: Es *gibt organische Körper* in der Welt; das bestimmte Zusammenreifen, dieser *Zufall*, ihrer Theile, ist eine *entstandene Ordnungs- und Verbindungsart* derselben, er ist ein *Werk*; ist

er doch selbst zwischen den Theilen *bald dieser, bald ein anderer*. Dieser bestimmte Zufall *muß* folglich ein *absolutletztes Verursachendes* zu seiner Quelle haben, welches *vorhanden* ist, weil das *Werk vorhanden* ist.

2 Der *Theist* baut darauf weiter fort: „Dieses *Absolutverursachende* jenes Werkes ist nicht, wie der *Pantheist* meynt, ein gewisses Weltwesen mit seiner Kraft und Natur. Denn die Welt ist durchaus nicht *ein Ding*, sondern ein *Körper*, der in sich mehrere Dinge vereint hält. Die Vereinigung, das bestimmte Zusammentreffen mehrerer Dinge zu einem und andern organischen Ganzen, so wie dergleichen vor uns liegen, kann also von diesem *einem* Weltwesen nicht herkommen; — aber auch eben so wenig von den zu einem und andern organischen Ganzen vereinigten Dingen und von den Naturen ihrer Kräfte: denn *sie selbst können* sich, eines das andere, nicht zusammenbringen und sich so durch einander selbst vereinigen, wenn sie nicht, einige von dieser Art einige von einer andern Art, *zusammengebracht werden*; auch können sie sich nicht, von sich selbst aus, in ihrem Vereinigungszustande auch nur einen Augenblick erhalten, wenn nicht die sie umgebenden Dinge, die ihren Einfluß auf sie, durch die bewirkten Veränderungen nämlich, offenbar bezeugen, von der Art sind, daß sie jener Vereinigung keinen Eintrag thun können, — wenn noch ein anderer Kreis von Dingen außer diesen nicht darauf hinwirkt, daß die das organische Ganze zunächst umgebenden Dinge eben von der Art sind, wie sie seyn müssen, wenn jener organische Bestand erfolgen soll. Gehe man nun so weit fort als man will, die Welt hat ein Ende, die Welt Dinge

sind ihrer Zahl nach bestimmt; jeder Kreis von Dingen, der näher oder entfernter Weise mitwirken muß zum Bestand eines organischen Körpers, muß bestimmt aus diesen und keinen andern Dingen bestehen; das bestimmte Zusammentreffen der Dinge eines solchen Kreises unter sich selbst zu einem Kreise, und mit dem nähern Kreise von Dingen, der den Bestand eines solchen Körpers bewirken hilft, ist selbst ein Werk, das seine zureichende Ursache, in den zusammentreffenden Dingen, jedes für sich genommen, nicht haben kann; folglich *muß es durch ein* solches Verursachendes bewirkt seyn, das von diesen zusammengeordneten Weltdingen *verschieden*, das nicht selbst *zusammengeordnet* und leidender Weise durch Aufsendinge verknüpft mit andern geworden ist, kurz durch ein *Unabhängig-Verursachendes und Außerweltliches* Wesen.

3) Der *Ontotheolog* zeigt nun, wie dieses Wesen, als ein Unabhängiges, als Ding beschaffen seyn müsse, und

4) Der *Physicotheolog* bestimmt es näher, indem er darthut, daß dieses Wesen, da sein Werk *ausgebreitete Verbindung* und *Ordnung* von Dingen ist, nicht nach *einfachen* blinden Gesetzen, sondern nach einem *System von Kunstregeln* gewirkt haben müsse, d. h. ein nach *Kenntnissen* wirkendes Wesen seyn müsse, dem eine *alle* Weltdinge und ihre Naturen umfassende Kenntniß eigen seyn mußte. —

5) Der *Moraltheolog* endlich, der die Welt von Seiten ihrer Einstimmung oder Nichtübereinstimmung mit *unserm*, von unserer moralischen Natur uns aufgegebenen, Lebensendzwecke betrachtet, zeigt, daß die Welt in der That überall, so weit wir sehen



können, zur *Förderung unserer eigenen Güte und Würde* mit ihrer Beseeligung, d. h. zweckmäfsig oder *weise*, eingerichtet sey, — dafs schon einige solcher erweislichen Einrichtungen hinreichen, den Schlufs auf die höchste Weisheit, Gütigkeit und Gerechtigkeit jenes Wesens zu befestigen, — dafs eine solche Einrichtung nothwendig eine Schöpfung, und die Einheit Gottes voraussetze, — — kurz dafs der Beweis *Jesu* aus der *Weltbetrachtung* seine volle Gültigkeit habe.

---









